

في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

تقديمه

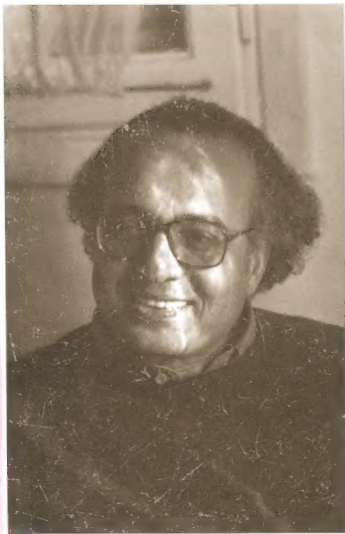
محمد حسين هيك

تحرير

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

المجلد الثاني

دراسات
وشهادات



دار الشروق

فی عالم عبد الوہاب المسیری

حوار نقدي حضاری

المجلد الثاني: دراسات وشهادات

الطبعة الأولى

١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

جميع حقوق الطبع محفوظة

دار الشروق

القاهرة: ٨ شارع سيويه المصرى

رابعة العدوية - مدينة نصر - ص.ب. ٣٣ البانوراما

تليفون: ٠٢٣٣٩٩٠٤ - فاكس: ٠٣٧٥٦٧٤ (٢٠٢)

البريد الإلكتروني: email: dar@shorouk.com

في عالم عبد الوهاب المسيري حوار نقدي حضاري

تقديم محمد حسنين هيكل
تحرير الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

المجلد الثاني
دراسات وشهادات

دار الشروق

الباب الأول

في النموذج الانتفاضي

النماذج الإدراكية والنموذج الانتفاضى

نادية رفعت *

مثَّلت الانتفاضة الفلسطينية** واحدةً من أهم الأحداث التاريخية فى سياق الصراع العربى الإسرائيلى، وشكَّلت حلقة هامة ومحورية فى مسار الصراع الوطنى الفلسطينى الممتد عبر أكثر من مائة عام من أجل التحرر والاستقلال. وربما كان أهم ما تقدَّمه الانتفاضة ما يمكن أن نسميه «النموذج الانتفاضى» أو «روح الانتفاضة»، أى قدرة أية جماعة إنسانية فى أى مكان أو زمان على تأكيد الذات

* باحثة مصرية فى الشؤون السياسية - مركز الفسطاط للدراسات بالقاهرة.

** رصد المسيرى منذ بداية عقد الثمانينيات من القرن الماضى غمطاً متكرراً فى الأراضي الفلسطينية، يتعلق بـ «بدايات» اكتشاف الفلسطينيين قُدرة «الحجر» على إزعاج الصهاينة. . . وكتب حوله مقالاً بعنوان «إلقاء الحجارة فى الضفة الغربية» نشره فى جريدة الرياض السعودية (أبريل - ١٩٨٤)، وفيه تنبأ بضرورة تطور هذا النمط التلقائى إلى حركة منظَّمة. . . وكانت تلك أول إشارة إلى أن هناك وميض نار تحت الرماد.

وبعد أن تحولت «الرؤيا» إلى «واقع».. كان من الطبيعى أن يشغل المسيرى بمتابعة هذه «الانتفاضة المباركة» - كما يصفها -، حيث أكدت انتفاضة الحجارة لجماهير الأمة أن الكرامة - كما يقول هو أيضاً - مُمكنة التحقيق. . . وقد توجَّع المسيرى اهتمامه هذا بكتابه الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية : دراسة فى الإدراك والكرامة (والذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٨٩م، بعد نحو عامٍ من اندلاع الانتفاضة فى ١٩٨٧م) . . .

ومن المهم الإشارة إلى أن معظم هذه المشاركات فى هذا الجزء التى تتناول رؤية المسيرى لانتفاضة ١٩٨٧، فقد كُتبت قبل اندلاع انتفاضة الأقصى (سبتمبر ٢٠٠٠م - جمادى الثانية ١٤٢١ هـ)، ومع هذا تجدر الإشارة إلى أن المسيرى اهتم بمتابعة انتفاضة الأقصى، حتى يواكب تطورات الموقف فى =

ومواجهة القهر، بكافة أشكاله وألوانه، عن طريق التضامن والتكاتف، والتوظيف المبدع والخلاق للخبرة التاريخية المتراكمة، والقدرات والإمكانات المتاحة، مما يسمح بخلق واكتشاف بدائل تساهم في تجاوز واقع القهر، والتحرُّك نحو التحرُّر المنشود.

ولعل هذا المفهوم الإنساني الواسع للانتفاضة هو أكثر ما جذب اهتمام د. عيد الوهاب المسيري عند تناوله إيّاها بالتحليل والدراسة. ومن الصعب على من يقرأ ما كتبه حول الانتفاضة ألا يشعر بالتفاؤل والأمل، بل والأشعر بأن التسوية السياسية التي بدأت منذ اتفاقات أوسلو، وتضمنت قدراً كبيراً من التنازلات والتراجع العربي والفلسطيني، لن يُكتب لها النجاح في نهاية المطاف. فالإنسان العربي في فلسطين أثبت أنه من خلال الثقة بالنفس وبهويته، ومن خلال إدراكه الجيد لبيئته وواقعه وبيئته عدوه وواقعه. استطاع أن يتحرك، وأن يدع أشكالا نضالية جديدة أربكت العدو وعمّقت من أزمته، ويث في قلبه الشك وعدم اليقين، وخلقت واقعاً جديداً على أرض فلسطين. فهل يمكن لهذه الروح - «روح الانتفاضة» - أن تنطلق من جديد لترفض الظلم والإذلال، وأن تبذل أساليب نضالية جديدة لاستعادة الأرض والوطن الفلسطينيين، وتساهم في بناء سلام شامل دائم قائم على العدل، وليس على الظلم والإذعان؟

وأهم ما يميّز تناول المسيري ظاهرة الانتفاضة هو محاولته دراستها بشكل كليٍّ ومركّب، سواء من ناحية تفسير أسباب اندلاعها، أو رصد وتحليل أهم ملامحها

حارّأرضنا المحتلة، في ظل الاختلافات والخصوصيات التي تميّزت بها هذه الانتفاضة عن سابقتها.. وقد ارتأى المسيري أن يُطلق عليها «حرب التحرير الفلسطينية»، حيث تعاضدت الآمالُ المنتظرة منها، و«تركّبت» أهدافها ووسائلها تبعاً لتعقّد الموقف وتشابك الأحداث..

وقد صدرت باكورة هذه المتابعة في كتابه المهم - على صغر حجمه - من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية: أثر الانتفاضة على الكيان الصهيوني (صدرت طبعته الأولى، في إطار مطبوعات جمعية مصر للثقافة والحوار بالقاهرة، في ذكرى مرور عامين على انتفاضة الأقصى الثانية: سبتمبر ٢٠٠٢م).. أثناء الإعداد لهذا المجلد، وبالتالي فإن الجهود المقدمة هنا اقتصرَت على عمل المسيري المبكر ولم تطرُق إلى جهده الأخير في دراسة الانتفاضة.

وأساليبها النضالية، أو إبراز أهم نتائجها وتأثيراتها، واستخلاص ما يسميه «النموذج الانتفاضي». وقد اهتم تحديداً بربط ظاهرة الانتفاضة بدراسة «النماذج المعرفية والإدراكية الكامنة»، أى «النماذج التى تترجم نفسها إلى خرائط معرفية ومقولات إدراكية ينظم بها الإنسان واقعه ويصنّفه، وإلى صورة إدراكية يكوّنها الإنسان عن نفسه وعن واقعه وعن حوله من بشر ومجتمعات وأشياء». وقد ميّز المسيرى بين نموذجين متصارعين فى فلسطين المحتلة «نموذج الإنسان/ المادة» و«نموذج الإنسان/ السر»، أو «نموذج الالتحام العضوى» فى مقابل «نموذج التكامل غير العضوى»، وطرح من خلالهما رؤيته فى أن الانتفاضة لم تأت تعبيراً عن اليأس والقهر. كما ذهب الكثيرون. ولكن تعبيراً عن أمل عربى فلسطينى، وإيمان «بالإنسان/ السر» الذى لا يقهر، والقادر على إبداع نماذج نضالية جديدة تُضاف إلى التراث النضالى العالمى.

النماذج الإدراكية

وتكمن أهمية دراسة النماذج الإدراكية عند المسيرى فى أن الخرائط المعرفية والصور الإدراكية، التى يحملها الإنسان فى عقله ووجدانه، هى التى تحدد ما يمكنه أن يراه فى الواقع الحام الموجود خارج حواس الإنسان، والذى يتشكل بإدراكه. وعند دراسة سلوك الإنسان الحى لا يجب الاكتفاء برصد الواقع فى حد ذاته. وإنما يجب رصد الواقع كما يدركه الإنسان ويتأثر به. أى أن رقعة الدراسة الحقيقية ليست الواقع، وإنما تفاعل الإنسان معه. وفى رأى المسيرى يعانى العالم العربى والإسلامى من حالة تبعية إدراكية كاملة حيث يستورد نماذجه المعرفية فيما يستورد من الغرب، وهى «نوع من التبعية الكامنة، تنصرف إلى أسلوب الحياة، وإلى رؤية الذات ورؤية الآخر»، وتنمى داخلنا إحساساً بالتخلف والهزيمة والدونية فى مقابلة الآخر.

وفى هذا الصدد يبرز المسيرى أهمية «المصطلح»، باعتباره تعبيراً عن كيفية إدراكنا للأشياء والأمور، سواء من منظورنا أم من منظور الآخر. فالمصطلحات «لا

توجد في فراغ، وإنما داخل أطر إدراكية تجسّد نماذج معرفية». ومن هنا؛ فإنه يرفض محاولة البعض وصف الانتفاضة «بالثورة»، على اعتبار أن هذا المصطلح الأخير أكثر التصاقاً بالتجربة الغربية في التمرد على الظلم. فالثورة تحمل معنى الانقطاع الكامل والرفض التام للنظام القديم وطرح رؤية جديدة، في حين أن التغيير داخل التشكيلات الحضارية الشرقية - كما يرى المسيرى - أخذ شكلاً مغايراً، حيث احتفظ بقدر من الاستمرارية. ولذلك؛ فإن مصطلح «الانتفاضة» مصطلح مناسب تماماً لوصف هذه الاستمرارية، فهو «عودة لما سبق»، واسترجاع للهوية التي سُلبت، حتى تصبح «إسرائيل» مرة أخرى «فلسطين» كما كانت دائماً عبر التاريخ. وكلمة «الانتفاضة» لا نظير لها في اللغات الأوربية، وهي تحمل معاني الخصب والاستمرار والتجذّر الوثائق من نفسه. ويرى المسيرى أن المناضلين الفلسطينيين في اختيارهم كلمة «الانتفاضة» قد وضعوا أيديهم على واحدة من أهم خصائص تحركهم التاريخي: وهو أنه تحرك يتم داخل إطار الهوية التي تمتد من الماضي عبر الحاضر إلى المستقبل.

وفي محاولته تفسير الانتفاضة وتحليل دوافعها اعتمد المسيرى على التمييز بين رؤيتين للإنسان، تعبّران بدورهما عن نموذجين إدراكيين متباينين، هما: نموذج «الإنسان/المادة» ونموذج «الإنسان/السر». فالنموذج الأول «الإنسان/المادة» ينظر إلى الإنسان باعتباره كياناً مركّباً، يتميز عن كل الكائنات الأخرى في درجة تركيبته. ويمكن تفسير الإنسان والظواهر الإنسانية، مهما بلغت من تركيب، بالعودة إلى المادة والطبيعة وقوانينها. وهذا النموذج ينظر إلى الواقع الإنساني وكأنه واقع طبيعي يخضع للقوانين الطبيعية والعلمية العامة، وما لا يتصاع لهذه القوانين يُصنّف على أنه غير موجود، أو موجود بشكل شخصي لا يستحق الدراسة، أو يجري الضغط عليه ليدخل في النسق المادى. ومن هنا؛ فهذا النموذج يستبعد ما يصعب رده إلى عالم المادة الطبيعي، مثل قيم الكرامة والعزة والهوية وما شابه ذلك. وهذا النموذج المعرفي «لا يهتم بخصوصية الإنسان، وبأبعاده الفريدة، وبما يحوى داخله من أسرار ورغبات روحية، فهو وحدة اقتصادية، ومادة استعمالية، وجزء من نسق اقتصادى محلى مرتبط بنسق عالمى مترابط بشكل عضوى، تتحرك

داخله الوحدة الاقتصادية- المسماة بالإنسان- بكفاءة عالية، لا تتوقه عوائق من قيم أخلاقية مركبة أو تركيبية نفسية داخلية!.

أما نموذج «الإنسان/ السر» فينظر إلى الإنسان باعتباره كائنًا مركبًا، يمكن تفسير كثير من جوانبه بالعودة إلى المادة والطبيعة، ولكن يظل هناك جانب يستعصى على التفسير المادي الكمي. فالإنسان ليس مجرد دوافع ورغبات مادية ومعنوية يمكن تفسيرها ماديًا. فالهوية، والانتماء إلى الوطن والأسرة، والقيم الروحية والأخلاقية- هي أمور حيوية وهامة بالنسبة للإنسان، ومصدر أساسي لسلوكه. و«الإنسان/ السر» المركب الذي يحوى داخله أسرارًا، والذي يحدد سلوكه حسب قيم أخلاقية- لا يمكنه أن يصبح جزءاً عضويًا من كل، ولذا؛ لا يمكن توظيفه وتحريكه بيسر.

ويرى المسيرى أن الذين اندهشوا من اندلاع الانتفاضة، سواء من العرب أو الغربيين أو الإسرائيليين، تبنا نموذجًا ماديًا تفسيريًا بسيطًا، يرى أن الفلسطينيين العرب هم بشر- بالمعنى المادي- يمكن السيطرة عليهم، والتحكم فيهم بالوعد أحيانًا (إشباع الحاجات) والوعيد أحيانًا أخرى (القمع الحقيقي أو التهديد به). ويرفض المسيرى توصيف هذا النموذج المادي باعتباره نموذجًا «علميًا» أو «موضوعيًا». فهو يرى أن النموذج العلمي أو الموضوعي هو النموذج الذي يتمتع بأعلى درجة تفسيرية من غيره من النماذج، ولا يشترط بالضرورة أن يكون هذا النموذج نموذجًا ماديًا. ويرى كذلك المسيرى أننا لا نستطيع تفسير الانتفاضة- وهي ظاهرة إنسانية مركبة تعبر عن رفض الإنسان للقهر- بالعودة إلى النموذج المادي المحض، ولكن لابد من طرح نموذج مركب قادر على تفسير سلوك الإنسان. ولا يمكن إنجاز ذلك إلا باستعادة نموذج «الإنسان/ السر» الذي لا يُردُّ إلى عنصر مادي. وهذا لا يعنى- كما يقول المسيرى- نفى الأسباب الاقتصادية والسياسية والديموقراطية التي أثرت على الإنسان الفلسطيني، مثل الحصار العسكري الصهيوني المضروب حول الفلسطينيين، وإدراكهم أن العالم الخارجى قد تركهم ومصيرهم، وأنه يحاول قدر طاقته أن ينسأهم ويمحوهم من ذاكرته، وتفاقم الأزمة الاقتصادية بعد عودة

الكثيرين من الخليج، وظهور جيل جديد من الشباب الفلسطيني وكدوا بعد عام ١٩٦٧ وأصبحوا هم الغالبية العظمى. يرى المسيرى أن هذه الحقائق والإحصائيات ضرورية، ولكنها ليست كافية، فهي في حد ذاتها قاصرة من الناحية التفسيرية. ولا ينكر المسيرى فاعلية مثل هذه العناصر وضرورتها، بل يرى أنها تساهم في تشكيل الإدراك الإنساني، بل إن العناصر الاقتصادية قادرة على خلق جيوب متفعة من الاستعمار تشكل طابوراً خامساً له، وعلى إشاعة الإحساس بوهم الراحة بين الجماهير. ولكنه يرى أنه كما أننا لا يمكننا رد الواقع إلى إدراك الإنسان له؛ فإننا لا يمكن أن نرد الإدراك - في نهاية الأمر - إلى الواقع المادي. وهنا يقترح الاستقلال النسبي للإدراك الإنساني عن الواقع وإيجاد مسافة بينهما، حتى لا يتطابق الواحد مع الآخر، وحتى يتفاعلا معاً. ولذلك فهو يقترح نموذجاً تفسيرياً جدلياً بمعنى الكلمة، جدل الإنسان/ السر مع المادة. فالجدل يتطلب اختلافاً جوهرياً بين عنصريه، وإلا توقف. وهو الجدل الذي لا يتوفر في النماذج التفسيرية المادية حيث يتفاعل الإنسان/ المادة - باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة - مع المادة والطبيعة.

ومن هنا لا يرصد المسيرى الانتفاضة باعتبارها رد فعل ميكانيكياً لأسباب مادية، وإنما باعتبارها تعبيراً عن امتلاء إنساني فلسطيني، وعن الهوية المتماسكة. وهذا الوضع هو الذي ولد الثقة في النفس، وخلق لدى الفلسطينيين إحساساً داخلياً راسخاً معرفياً ونفسياً بتجذّرهم. وهو - علاوة على هذا - ما جعلهم في حالة نفسية للإدراك تفاقم أزمة المجتمع الصهيوني.

النموذج الانتفاضي

إذن؛ فالانتفاضة لم تكن تعبيراً عن يأس عقيم، وإنما عن امتلاء عربي فلسطيني، واكتشاف للذات واستردادها. فالفلسطينيون العرب أدركوا خصوصيتهم، وأدركوا خصوصية عدوهم، وخصوصية التربة والبيئة، فأبدعوا أسلحة مناسبة لأقصى حد لمركزهم، فيما يسميه المسيرى «النموذج الانتفاضي» في

النضال، والذي يقف بين الثورة المسلحة على طريقة فيتنام والمقاومة السلمية (السلبية) على طريقة غاندى. فهي انتفاضة غاضبة، تأخذ شكل فعل ضد العدو، ولكنها سلمية (دون أن تكون سلبية)؛ لأنها لا تستخدم القنابل أو الرصاص، ولهذا لا يمكن وسمها بأنها إرهابية رغم غضبها الواضح. كما أنها تنغص على العدو حياته واستقراره، وتؤكد له أن ثمة استمرارية فلسطينية، وثمة هوية راسخة. وهي تنجز هذا الهدف دون أن تستفز به حيث يلجأ إلى حرب إبادة!

ولعل أهم وأبرز رمز أو ملمح للانتفاضة هو عملية إلقاء الحجارة، حتى إنها سُميت فى كثير من الأحيان «ثورة الحجارة». ويرى المسيرى أن هذا النموذج المعرفى الإدراكى، أى نموذج الإنسان/ السر، وصل إلى قمة تبلوره فى عملية إلقاء الحجارة هذه، وأن كل شيء آخر فى الانتفاضة إنما هو مجرد تنويع على إلقاء الحجارة. فهذا الشيء المادى- كما يقول المسيرى- وواقعة التقاطه وإلقائه على رأس آخر تحملان دلالة عميقة ومعنى رمزياً يتجاوزان الحركة الخارجية. فالحجر حجر فلسطينى، التقطه من الأرض الفلسطينية شاب فلسطينى غاضب، يحمل فى داخله «السرورة الإلهية والتطلعات البشرية، وألقى به على عدو غاصب يحمل آلة الدمار».

بالإضافة إلى ذلك، يتميز سلاح الحجارة بعدة مميزات، هى أنه متوفر فى كل مكان، ويمكن استخدامه عدة مرات، ولا يمكن نزعها أو مصادرتها، كما أن استخدامه لا يتطلب تدريباً خاصاً أو عملية تنظيم مركزية، ويمكن للناس من كافة الأعمار استخدامه، كما أن بوسع من يلقيه أن يفر ويضمن لنفسه البقاء. ورغم أنه يسبب الأذى، إلا أنه ليس مدمراً، وبالتالي فمن الصعب على العدو استخدام آله العسكرية فى مواجهته إلا بحذر شديد. وقد تميّزت أغلب الأسلحة الأخرى التى ابتدعها واستخدمها المتفوضون بسمات مماثلة.

ويرى المسيرى أن الانتفاضة جسدت نموذجاً نضالياً متميزاً، هو «نموذج التكامل غير العضوى»، حيث تتم عملية النضال من خلال حلقات نضالية مترابطة متكاملة دون أن تكون مرتبطة عضوياً. هذه الحلقات النضالية يمكنها أن ترتحل بشكل مباشر

حسبما تمليه الظروف، بدلاً من أن تبذل أقصى جهدها في تنفيذ الأوامر بحذافيرها. وهذه الحلقات الشورية يمكنها أن تتشكل بسرعة وتُرتجل، ثم تنفص، ثم تعيد تشكيل نفسها مرة أخرى. وبذلك تفوَّت على العدو فرصة اختراق تنظيمات المقاومة ودخولها وتوظيف بعض قطاعاتها لصالحه. ونموذج التكامل غير العضوي يسمح بتجنيد أعداد كبيرة من البشر غير متجانسة، لا في الأعمار ولا الثقافة ولا في درجة التنظيم، كما يمكن التنسيق بين الوحدات المختلفة دون وجود قيادة مركزية. أما نموذج التكامل العضوي فيتطلب حدًا أقصى من الأداء، بحيث يؤدي كل جزء وظيفته بالتنسيق مع الأجزاء الأخرى، لذا؛ فلا بد من تجانس العناصر المختلفة من ناحية العمر والطاقة ومستوى الأداء. وكفاءة هذا النموذج قد تكون مرتفعة على المدى القصير، ولكن على المستوى البعيد نجد أن استمراريته دائماً مهددة. خاصة في حالة تعطل أحد أجزائه. كما أن طاقته تُستنفد بسرعة. أما التكامل غير العضوي فمستوى أدائه قد يكون أقل كفاءةً، ولكنه مع هذا يضمن الاستمرارية، ويسمح بأن تعمل الأجزاء على مستويات مختلفة من الكفاءة، بل يسمح بأن تتوقف بعض الأجزاء بينما يعمل البعض الآخر. ونموذج التكامل غير العضوي - كما يرى المسيري - يستند إلى فكرة الإنسان القادر على الإبداع المستمر، والذي لا يمكن رده إلى عناصر مادية معروفة مسبقاً يمكن حسابها بدقة، وبالتالي تصعب معرفته بشكل كلي والتنبؤ بسلوكه. وهذا النموذج يعبر عن نفسه في إلقاء الحجارة في أشكال النضال الفلسطيني في الانتفاضة.

وقد رصد المسيري أهم الأشكال النضالية للانتفاضة والنموذج الانتفاضي، وكيفية تجسيدها لنموذج الإنسان/ السر ونموذج التكامل غير العضوي.

فأولاً: تميَّز الهيكل التنظيمي للانتفاضة باللامركزية، وبرخاوة العلاقة بين حلقات التنظيم المختلفة، وبقدر كبير من الديمقراطية. فمهمة القيادة الوطنية الموحدة هي تلقي الأفكار من كل فصيل من فصائل المقاومة، ووضع الاستراتيجية العريضة للاستمرار في الانتفاضة، وهي تضع السياسات التي تصل إلى القاعدة لا عن طريق أوامر محددة، وإنما عن طريق توجيهات عامة تُطلع عليها القاعدة من

خلال المنشورات التي يلقي بها في الطرقات يوميًا. ولم تلجأ قيادات الانتفاضة المحلية إلى تحدى القيادات التقليدية أو عزلها، بل قامت بتجنيد لها وتوظيفها، فالمسجد مثلاً أحد الدعامات الأساسية، وكذا الكنيسة. وهذا التنظيم الرُخو الملى بالثغرات سمح بالحد الأقصى من المشاركة. فالأحداث لا تدور حول «القائد» أو «الزعيم»، وإنما هناك توزيع للمسئوليات وانتشار للقيادة، وفي حالة اختفاء أحد القيادات لسبب أو لآخر فمن السهل أن تحلَّ أخرى محلها وأن تستمر الانتفاضة. ولهذا السبب أيضاً كان من الصعب اختراق الانتفاضة، كما أن محاولات القضاء عليها عن طريق الإرهاب والقمع والترحيل ثبت إخفاقها.

ثانياً: عبّرت استراتيجية التكامل غير العضوى عن نفسها في تحركات المتنفذين العسكرية، حيث ينقسمون إلى مجموعات، لكل منها مهمة وهدف تم تعريفه بطريقة رخوة، مثل إلقاء الحجارة، ومهام الرقابة، والمهام الدفاعية وغيرها من المهام.

ثالثاً: أجاد المتنفذون فن التعبئة والإعلام من خلال شبكة اتصال غير تقليدية، مثل «الصفافير» والاتصال الشفوي والمنشورات، التي تحولت بشهادة الإسرائيليين إلى سلاح فعّال، حيث قدمت هذه المنشورات توجيهات وإرشادات عامة للجماهير، وكذلك تفاصيل وأساليب للمقاومة وكيفية التصرف في حالات معينة.

رابعاً: من ملامح هذا النموذج أيضاً - كما يرى المسيري - عمل المتنفذين على إنشاء مناطق «محررة» ونظم بديلة، ومحاولة التخلص من التبعية الاقتصادية لإسرائيل. فقد عمل المتنفذون على محاولة تحطيم السيطرة الإسرائيلية، وتنمية الاعتماد على النفس في كافة المجالات، وإقامة «بنى» اقتصادية واجتماعية وسياسية بديلة، تعمل على فصل قطاعات كاملة من حياتهم عن إسرائيل. فهناك أنظمة بديلة للمدارس والرعاية الصحية والشرطة وغيرها، تشرف عليها اللجان الشعبية التي نشأت في كافة مدن وقرى ومخيمات الضفة والقطاع. كما لجأ المتنفذون إلى إعلان بعض أجزاء الوطن «مناطق محررة»، وهي مناطق يدركون أن الجيش الإسرائيلي لن يصل إليها بسبب كثافتها السكانية، وكذلك لأنه من الناحية العملية من المستحيل على الجيش الإسرائيلي الوجود في كل المناطق والأماكن.

وهذا التكتيك يحقق هدفًا نفسيًا وإنسانيًا، إذ يعطى المتفضين شعورًا بالإنجاز والانتصار، ويلقى على العدو تحديًا يعرف الفلسطينيون مسبقًا أنه غير قادر على مواجهته.

ويرى المسيرى أن من الضروري لإنجاز الاستقلال الاقتصادي أن يتم التحرك على مستوى الذات والنفس الإنسانية، وعلى مستوى الموضوع والحقائق الاقتصادية. ويعطى اهتمامًا أكبر للتحرك على مستوى الذات والنفس، ويحدد له ثلاثة عناصر، أولها: العدول عن أنماط الاستهلاك الشرهة، حيث أدرك المتفضون أن التبعية الاقتصادية مرتبطة بالتبعية الداخلية وبأنماط الاستهلاك الشرهة، ومن هنا لجأ مجتمع الانتفاضة إلى التقشف ولفظ السلع الكمالية الأجنبية والإسرائيلية. ويرى المسيرى أن التقشف شكل من أشكال الانضباط الذاتى، الذى يوسع رقعة الحرية والكرامة على الفور، إذ يستغنى الإنسان من خلاله عن كمٍّ كبير من السلع قد أسرتة ووضعت القيود فى يديه. أما العنصر الثانى فهو مفهوم التعاون الذى يؤكد مفهوم الإنسان الذى يحقق ذاته من خلال الآخرين، لا على حسابهم أو بالصراع معهم. ومن هنا اعتمد المتفضون على نظام اقتصادى مبنى على المبادلة والتعاون ونجدة الأكثر حرمانًا. أما العنصر الثالث فهو يأخذ شكل «العودة إلى الأرض» وإلى طرق العمل التقليدية، فيما يصفه المسيرى «بالعودة إلى الذات» والتحرر من قواعد التحديث والتكاليف على الجديد، والعودة إلى اكتشاف أنماط أخرى للبقاء والحياة والتقدم والتوازن مع النفس ومع الطبيعة. ومن هنا اعتمدت كثير من القرى والمدن الفلسطينية على الوسائل التقليدية فى الانتقال (الدواب)، أو مصادر تقليدية للمياه (الآبار) والطاقة.

ويرى المسيرى أن أشكال التخلص من التبعية هذه تشبه إلقاء الحجر، وتتسم بنفس التكامل غير العضوى، وتتسم بأنها غير مبددة للطاقة، ولا تحتاج إلى جهد كبير، وغير مستفزة للعدو، وتستفيد من حكمة الأجداد بدلًا من أن تلقى بها فى سلة المهملات. ولعل أبرز نموذج من هذا النوع من النضال والتخلص من التبعية ما يسمّى «بزراعة المقاومة»، أى زراعة كل الأراضى، بما فيها المهجورة والبور

وأحواض الزهور والساحات الخلفية للمنازل، بالإضافة إلى تربية بعض المواشى والدواجن للاعتماد على الذات فى توفير الخضروات والمواد الغذائية، فيما سُمّي «بحدائق النصر». والزراعة مثل الحجر، تجعل الفلسطينى يشعر بالكرامة، ولكنها علاوة على ذلك توسّع نطاق حرّيته الفعلية.

خامسًا: وظّفت الانتفاضة الأغاني والبطيخ ومواكب الشهداء فى عمليات النضال والمقاومة. فالأغنية استُخدمت كسلاح أساسى فى عملية التعبئة الجماهيرية والحفاظ على الهوية، وتمت الاستفادة من ثورة الكاسيت وانتشاره بين قطاع عريض من الجماهير من مختلف الفئات والطبقات والمستويات الثقافية. والأغاني متحرّرة إلى حدٍّ ما من قبضة النظام الإسرائيلى الكفء الباطش، فمن الصعب للغاية مراقبة مضمونها وضبط عملية توزيعها. كذلك وظّفت الانتفاضة «البطيخ» فى نضالها كأكثر أشكال التعبير عن الهوية إبداعًا، ومن أكثرها حرصًا واستفزازًا فى ذات الوقت. فالقانون الإسرائيلى يمنع رفع العلم الفلسطينى، ومن هنا؛ ابتدع المتفضون استخدام قطع البطيخ التى لها نفس ألوان العلم الفلسطينى كسلاح مبتكر، مثل إلقاء الحجارة والأغاني، وهو سلاح رخيص ومتاح، ولا يمكن مصادرتة، وهو يستفز العدو دون إعطائه الفرصة للبطش. كذلك وظّف المتفضون الموت والموتى فى صفوف الانتفاضة، حيث تم تحويل جنازات الشهداء إلى مظاهرات صاخبة يشارك فيها الجميع، ومن هنا؛ تم أخذ أحد الأشكال التقليدية المحلية، وهو أن حمل الجثمان إلى مثواه الأخير خير وبركة وعمل صالح، وتحويله إلى شكل نضالى لا يمكن للعدو ضربه.

سادسًا: ابتدع المتفضون سلاح النار كسلاح له دلالتة الرمزية وتأثيره الموضوعى. فقد حرص الاستعمار الاستيطانى الإحلالى الصهيونى على زرع ميثاق الغابات كتعبير عن العمل العبرى، ومن هنا أصبح إشعال النيران فى هذه الغابات وغيرها من المزارعات رمزًا للنضال والمقاومة ضد الاستعمار الصهيونى، بالإضافة إلى الرعب والتكلفة المادية التى يتكبدها العدو. وسلاح النار عمالئ لسلاح الحجارة؛ فهو لا يتطلب كفاءة أو تدريب عاليين، ولا يحتاج إلى عملية تنظيم

مركزية، ولا يحتاج إلى مواد خاصة أو مستوردة من الخارج، ويمكن لكل الناس من كل الأعمار استعمالها، كما أن من السهل على صاحب هذا السلاح أن يناضل ثم يتملص من الشرطة فيبقى ليوصل الجهاد.

سابعاً: استعادت الانتفاضة ووظفت الأشكال والأطر التقليدية للمجتمع الفلسطيني العربى، وعلى رأسها أشكال التكافل والتضامن الاجتماعى، وهى أشكال غير عضوية وغير مركزية - كما يصفها المسيرى - وقد لعبت اللجان الشعبية دوراً هاماً فى هذا المجال .

آثار ونتائج الانتفاضة

يوضح المسيرى كيف أن الانتفاضة الفلسطينية عمّقت من أزمة المجتمع الصهيونى والصهيونية . والآثار التى يرصدها المسيرى توضح لنا الآن أن التخلص من الانتفاضة ونتائجها المؤلمة على الكيان الصهيونى كانت - بجوار عوامل أخرى - من أهم دوافع إسرائيل لقبول شرط تسوية سياسية مع منظمة التحرير الفلسطينية عام ١٩٩٣ ، بعد أن أخفقت كافة محاولات القمع والقهر والإبعاد والحصار فى إخمادها بشكل نهائى .

ومن أهم نتائج الانتفاضة كما وضع المسيرى تحديها وتكذيبها للشعار الصهيونى الشهير «أرض بلا شعب» . فقد طُرح هذا الشعار فى القرن التاسع عشر من قبل الاستعمار الإنجليزى بهدف التخلص من يهود أوروبا وخلق مستعمرة غربية فى فلسطين . وقد تبنت هذه المقولة القيادات الصهيونية فيما بعد، وصدر وعد بلفور عنها أيضاً . وهى مقولة تحوّل أرض فلسطين إلى مجرد مكان دون تاريخ وموضوع، دون ذات كما يقول المسيرى . وحاولت الدولة الصهيونية فيما بعد استيعاب الأقلية العربية فى إطار الدولة كموطنين من الدرجة الثانية والثالثة، وكعمالة رخيصة ليست لها هوية مستقلة . ومع القمع والعنف كاد هذا الشعار يتحول إلى حقيقة، ولكن زادت الهوية العربية بروزاً وتماسكاً، وخاصةً مع اتحاد عرب ١٩٤٨ مع عرب ١٩٦٧

وتكوينهم كتلة بشرية يصعب معها تصديق مقولة «أرض بلا شعب». ثم جاءت الانتفاضة «حين قام الشعب الذى قيل إنه غير موجود بالتقاط الأرض ذاتها على هيئة حجر وإلقائها فى وجه من ينكر وجوده، واتحدت الذات الفلسطينية بالموضوع الفلسطينى، وتم استنطاق الحجر واستصراخه. وهكذا أصبح الشعار «أرض بلا شعب» أكذوبة كاملة، ودالاً دون مدلول حينما يشير إلى العرب». بل إن من أخطر مظاهر الانتفاضة فى نظر الإسرائيليين تضامن عرب ١٩٤٨ المادى والمعنوى مع إخوانهم فى الضفة والقطاع الذى يمثل حرصاً منهم على «انتصار هويتهم الفلسطينية على موطنهم الإسرائيلية»، و«دليلاً على أن هناك مسألة فلسطينية داخل حدود إسرائيل، وأن عرب ٤٨ لا يتوحدون بدولتهم وإنما مع الفلسطينيين عبر الخط الأخضر». حسب قول بعض الإسرائيليين..

ولعل من القضايا وثيقة الصلة بالقضية سالفة الذكر مسألة «الهوية». ففى حين زادت الهوية الفلسطينية العربية تماسكاً وبروزاً مع الانتفاضة، يعانى المجتمع الصهيونى من أزمة فى تحديد «من هو اليهودى». فالصهيونية - كما يوضح المسيرى - طرحت نفسها باعتبارها حركة تحرير «الشعب اليهودى»، ومرادفة للقومية اليهودية، وبدأت من القول بأن اليهود شعب واحد يتدرج داخله كل أعضاء الجماعات اليهودية، وأن ثمة تاريخاً يهودياً واحداً يدورون جميعهم فى إطاره. . وانطلاقاً من هذا تقرر أن تؤسس الدولة اليهودية. ولكن بعد تأسيس الدولة تفجرت أزمة الهوية، نظراً لأن اليهود فى واقع الأمر يشكلون جماعات يهودية متنوعة حضارياً وثقافياً وغير متجانسة عرقياً، ومن هنا خضع تعريف «اليهودى» لخلافات عديدة، سواء بين العلمانيين والدينيين، أو بين اليهودية الأرثوذكسية من جهة واليهودية الإصلاحية والمحافظة من جهة أخرى. كذلك ارتبط تعريف اليهودى فى بدايات الصهيونية باعتباره اليهودى الأبيض الإشتكنازى، مع استبعاد اليهود الشرقيين. ورغم قبولهم فى نهاية الأمر إلا أن الرؤية الكامنة التى توجه الدولة الصهيونية - كما يوضح المسيرى - ما تزال أولاً وأخيراً رؤية أشكنازية، تحاول القضاء على الأشكال الحضارية الشرقية التى حملها اليهود الشرقيون معهم. وقد طرحت القضية مرة أخرى مع وصول اليهود الفلاشاه، إذ لم تعترف دار الحاخامية

اليهودية يهوديتهم وطلبت منهم أن يتهودوا. وما يزيد مسألة الهوية تعقيداً ما يشير إليه المسيرى بظهور «هوية إسرائيلية» جديدة بين جيل الصابرا من الإشكناز تتسم بسمات عديدة، من بينها احتقار عميق لليهود العالم، وعدم الاكتراث بالقيم التي تُنعت «باليهودية» في القول الصهيوني. ولذلك يرى المسيرى أن «كل هذه العناصر والتوترات والتناقضات تجعل من العسير على اليهود أنفسهم تصديق مقولة «الشعب اليهودي» الذي يتجاوز الأزمنة والأمكنة، والذي يتسم بجوهر يهودي أزلي، والذي ينطلق من القول الصهيوني. فالواقع أثبت أنه لا يوجد جوهر أزلي واحد، إنما هناك سمات عديدة متنوعة بتنوع التشكيلات الحضارية والتاريخية التي وُجد فيها اليهود».

ولذلك؛ فقد طرحت الانتفاضة بقوة، بتأكيدھا الوجود الفلسطيني العربي على أرض فلسطين، قضية «شرعية الوجود»، أي شرعية وجود التجمع الصهيوني باعتباره «جيباً استيطانياً» في مواجهة الفلسطينيين والعرب. فظهور الشرعية الفلسطينية، وبروز الوجود العربي الفلسطيني على أرض فلسطين، يقوِّض من شرعية الوجود الصهيوني ذاته. ومن خلال تعميقها لمسألة الهوية، ومن أزمة التجمع الصهيوني الاقتصادية والأمنية والاستيطانية عمقت الانتفاضة أيضاً من أزمة «الشرعية الصهيونية»، وهي الشرعية - أو حالة الصلاحية والقبول - التي تدعيها لنفسها الحركة الصهيونية أمام نفسها وأمام يهود العالم الغربي، والتي تتحقق من خلال نجاح المشروع الصهيوني في عدة مجالات، من بينها تحديد الهوية، وتطبيع الشخصية، والتوسعية والاستيطان. وكلا الشرعيتين مرتبطتان تمام الارتباط.

فقد طرحت الصهيونية رؤيتها للمجتمع الصهيوني المثالي كجزء من مشروع حضاري متكامل، يهدف إلى تطبيع «الشخصية اليهودية» وإصلاحها، أي تحويل اليهود إلى شخصيات سوية قومية، أي شخصيات منتجة ومتحكمة في مصيرها السياسي والاقتصادي، وأن تتخلص من أمراض «يهود المنفى» التي تمثل في عقلية الاستجداء من الغير - أو الأغيار - وفي الاعتماد السياسي عليهم، والانغماس في

أعمال السمرة والمضاربات والأعمال الهامشية غير المنتجة . ولكن واقع الأمر كان غير ذلك تماماً كما يبين المسيرى . فعند اندلاع الانتفاضة . أى بعد ٤٠ عاماً من تأسيس الدولة الصهيونية . تميّز الاقتصاد الإسرائيلي بطابعه الطفيلي والتسولى والتابع ، فقد أصبح الكيان الإسرائيلى يعتمد بشكل شبه كامل فى أمنه ووجوده واستمراره على الدعم والمساعدة الخارجية ، وخاصةً من الولايات المتحدة الأمريكية ، كما تقلّص القطاع الإنتاجى فى الاقتصاد الإسرائيلى ، وأصبح قطاع الخدمات من أضخم القطاعات على الإطلاق ويستوعب نسبة كبيرة من العمالة الإسرائيلىة ، كما تفشت المضاربات وأعمال السمرة وعقلىة الوسيط الطفيلي بين الإسرائيليين . بل والأكثر من ذلك : تغلّغت العمالة العربية فى الاقتصاد الإسرائيلى وخاصةً فى قطاع الزراعة وقطاع البناء وفى بعض الصناعات ، بحيث أصبحت توجد بكثافة فى قاعدة الهرم الإنتاجى . وبهذا . كما يقول المسيرى . لم يتحول التجمع الصهيونى إلى «كيان قومى مستقلّ متّج» ، يستمد احترامه لنفسه من إنتاجيته . فقد أصبح كتجمع المالك ، يستمد رزقه من مقدرته على القتال ، فهو ذراع تقائل وكفّ تقبّض ، لا يدّنتج وتحصد . وبالتالي ؛ أصبح الحديث عن الشرعية التى يكتسبها المشروع الصهيونى من خلال الإنتاجية ، وتحويل المستنقعات والصحراء إلى أرض خضراء . كلاماً أجوف ، يعرف المستوطنون أنفسهم مدى كذبه ، ويعرف العالم أنه أضحوكة ، فالجميع يرى العرب يزرعون ويحصدون فى أرض الميعاد! .

وقد عمّقت الانتفاضة من أزمة إسرائيل الاقتصادية ، وبالتالي من أزمة السيادة ، حيث زادت من تكلفة إدارة الكيان الصهيونى واستمراريته ، حيث أصيب الإنتاج بأضرار كبيرة نتيجة تغيب العمالة العربية . وتراجع استهلاك السلع الإسرائيلىة فى الضفة والقطاع نتيجة المقاطعة الاقتصادية وتنامى القطاع الاقتصادى العربى الموازى والمستقل ، بعد أن كانت هذه السوق تشكّل سوقاً كبيراً للمصادرات الإسرائيلىة . كذلك تراجعت عائدات السياحة والاستثمارات والتصدير ، بالإضافة إلى التكلفة المباشرة لعمليات قمع واحتواء الانتفاضة .

كما عمّقت الانتفاضة - كما أبرز المسيرى - من تآكل الإيمان الصهيوني بالقوة العسكرية الإسرائيلية، والذي بدأ يهتز منذ حرب ١٩٧٣، ثم تعمّق مع حرب لبنان، وإخفاق إسرائيل في تحقيق أهدافها، ثم جاءت الانتفاضة لتصدّع من عملية تآكل شرعية الجيش الإسرائيلي. فقد أخفقت المخابرات الإسرائيلية، بمجموعاتها الثلاث الموكلة لها مهمة دراسة الأراضي المحتلة، في أن تلاحظ أية مؤشرات تدل على وجود ظاهرة سياسية جديدة. ويرى المسيرى أن هذا الإخفاق يعود إلى النموذج الإدراكي الإسرائيلي الذي يستبعد الزمان والتاريخ، لأنه لو فعل لوجد العربي الفلسطيني، ووجد أنه على شاشة وعيه. ومثل هذا الوجود - كما يعرف الصهاينة - هو الصخرة التي تتحطم عليها الادعاءات الصهيونية. وقد وقف الجيش الإسرائيلي «ذو الذراع الطويلة» حائزاً عاجزاً أمام أطفال ونساء وشباب الانتفاضة الذين أجادوا فنّ الكرّ والفرّ، والذين طوّروا أسلحة تعبّر عن إبداعهم الثوري الحقيقي، وعن فهمهم لطبيعة تحركات العدو، وإدراكهم العميق بطبيعة الأرض التي يعيشون ويحاربون فيها. وقد نجحوا في إرغام الجيش الإسرائيلي على أن يحارب في أرضهم وعلى أرضيتهم، وبذلك تحوّل الجيش الإسرائيلي بالتدريج من جيش يقوم بالقتال حسب أكثر الطرق حداثة، إلى جيش قمع يقوم بقذف المتظاهرين بالحجارة وتكسير عظامهم حسب أكثر الطرق بدائية. وقد انعكس ذلك في انخفاض الروح المعنوية داخل القوات المسلحة الإسرائيلية، والإحساس العميق بالخوف واليأس، كما شهدت لأول مرة في تاريخها ظواهر احتجاجية مختلفة مثل رفض الخدمة العسكرية تماماً، أو رفض الخدمة في الضفة الغربية وغزة خاصة.

كذلك عمّقت الانتفاضة من أزمة الشرعية الصهيونية، من ناحية تعميق الأزمة السكانية والاستيطانية، كما يشير المسيرى. فرغم الادعاءات الصهيونية أن اليهود شعب واحد وإسرائيل دولتهم، لا تزال إسرائيل - رغم مرور مائة عام على الاستيطان الصهيوني - دولة أقلية، حيث إن غالبية يهود العالم يعيشون خارج إسرائيل، بل إن النسبة الأكبر من أعضاء الجماعات اليهودية في العالم فضّلت الاستقرار في الولايات المتحدة وليس في إسرائيل. كذلك فإن المادة البشرية الاستيطانية غير متوفرة بالقدر الكافي، حيث تواجه الجماعات اليهودية في العالم

تناقصاً مستمراً في أعداد أفرادها، فيما يسمى «موت الشعب اليهودي»، بسبب تزايد معدلات الاندماج والزواج المختلط والعزوف عن الزواج والإنجاب، كما أن الهجرة اليهودية السوفيتية أفرغت المصادر المتبقية للمادة البشرية الاستيطانية في شرق أوروبا. بالإضافة إلى ذلك، يعاني الكيان الصهيوني من ظاهرة النزوح، حيث تزايد أعداد النازحين منه. وتنعكس الأزمة السكانية على قضية الاستيطان، فرغم التوسع في بناء المستوطنات في الضفة والقطاع، فإن حجم المستوطنين لم يزد عن ١٢٠ - ١٤٠ ألف بعد ثلاثين عاماً من الاحتلال، وهو عدد أقل من الزيادة الطبيعية السنوية للفلسطينيين العرب في تلك المنطقة. ويوضح المسيرى كيف أن الانتفاضة أثارَت مسألة الحدود وغياب المادة البشرية اليهودية. فالمناطق المحتلة كان من المفترض أن تشكل جيباً أمنياً معزول السلاح بين الكيان الصهيوني والبلاد العربية، وأن سكانها سيشكلون جسراً بين إسرائيل والعرب. ولكن «ها هو ذا الجسر يتحول إلى قضيب حديد ساخن لا يمكن للعدو أن يمسك به!»، فالحدود في الرؤية الصهيونية تتحدد في ضوء حجم المادة البشرية اليهودية، ومدى إمكانية تطويع العنصر الإنساني العربي. والأول أخذ في التناقص، والثاني أخذ في استرداد الحياة وتأكيداها. كذلك يوضح المسيرى كيف أن الانتفاضة أدت إلى تساقط الإجماع القومي بخصوص قضية الاستيطان، حيث تحولت المستوطنات من كونها قلاعاً دفاعية قتالية إلى قلق أمني وعبء على الجيش الإسرائيلي، وتزايدت الانتقادات الموجهة إلى المستوطنين.

كما ساهمت الانتفاضة - كما يشير إلى ذلك المسيرى - في تقسيم المجتمع الإسرائيلي على نفسه؛ إذ دفعت الحركات الاحتجاجية - مثل حركة «السلام الآن» - إلى التظاهر ضد الاحتلال. كما خلقت انقساماً داخل النخبة السياسية حول إمكانية الوصول إلى حل وسط مع الفلسطينيين. وقد امتد هذا الانقسام في الإجماع القومي الإسرائيلي إلى داخل المؤسسة العسكرية الإسرائيلية، التي تعتبر جزءاً عضوياً من النخبة السياسية الإسرائيلية. وهو أمر طبيعي. كما يوضح المسيرى - في مجتمع استيطانيٍّ إحلالٍ مبني على الغزو وطرد السكان. وقد طالبت شرائح من الضباط بمزيد من القمع والعنف في التعامل مع الانتفاضة، في حين طالبت شرائح

أخرى بوقف أعمال القمع والاضطهاد. ويرى المسيرى أن التشدد يُعدُّ تعبيراً عن أزمة حقيقية وعميقة، فالصهاينة على استعداد لإظهار قدر كبير من التسامح حيال العربي إذا قُبِلَ بالتطبيع، وبأن يكون قطعة غيار يمكن للصهيوني استخدامها وتوظيفها لصالحه، حيثُد يمكن أن يُمنح العربي كثيراً من الحقوق المدنية. وبعض الحقوق السياسية! ولكن إن يبدأ العربي في الهجوم دفاعاً عن هُويته، فإن الاعتدال والتسامح يختفيان، ولا تظهر إلا قبضة العدو الشرسة.

بالإضافة إلى ذلك يشير المسيرى كيف أن الانتفاضة أسقطت القناع الديمقراطي لإسرائيل. فبعد أن كان الإسرائيليون يشيرون إلى أنه تم الحفاظ على الأمن في الضفة والقطاع بألف جندي وحسب، تغيّرت الصورة تماماً، وتم نقل عشرات الألوف من الجنود المدججين بالسلاح، وبدأت عمليات الإبعاد والاعتقال بدون محاكمة. خاصةً اعتقال الأحداث. وكسر العظام والعقوبات الجماعية والحصار. وقد ساهم ذلك في تشويه الصورة الإعلامية للحكم الصهيوني، وإحراج أفراد الجماعات اليهودية في العالم، الذين يودون لو أن العالم لا يربط بينهم وبين الحكم الصهيوني الذي يضرب العجائز والنساء ويقتل الأطفال والشباب. وقد دفع ذلك، لأول مرة، العديد من الشخصيات اليهودية الصهيونية البارزة، وخاصةً في الولايات المتحدة الأمريكية التي تميّزت بتأييدها العلني الدائم لإسرائيل - للتعبير عن سخطها على القمع الصهيوني، واتهام الدولة الصهيونية بالانحراف عن القيم الأخلاقية، وبالتصلب الواضح تجاه المطالب الفلسطينية، وضرورة الوصول إلى حل وسط إقليمي، وقبول معادلة الأرض مقابل السلام.

يمكننا مما سبق أن نرى أن تناول المسيرى للانتفاضة لم يكن تناولاً تقليدياً، بل كان تناولاً مركّباً، حاول من خلاله أن يدرس ظاهرة الانتفاضة في كليّتها وتركيباتها، وفي أبعادها الساسية والاقتصادية والحضارية والعرفية. وقد قدّم لنا أهم ملامح وسمات «النموذج الانتفاضي»، الذي وإن كان يحمل تفاصيل خاصة بالحالة والثقافة العربية الفلسطينية إلا أنه يمثل نموذجاً نضالياً، يمكن أن يُحتذى من قبل شعوب أو جماعات إنسانية أخرى تعاني من القهر أو الظلم أو الاحتلال أو

الاستبعاد. كذلك ربط المسيرى الانتفاضة بأزمة الصهيونية، وتحديدًا أزمة «شرعية الوجود» و«الشرعية الصهيونية». ويُعد هذا ربطًا هامًا لتفسير أحد أبعاد اتفاقية أوسلو، والتي تحاول - فيما تحاول - تثبيت شرعية الوجود الصهيوني والشرعية الصهيونية، وتطبيع الفلسطينيين وتوظيفهم لصالح إسرائيل، وتحويلهم إلى جسر بينها وبين العالم العربي. كما تخطط لذلك مشاريع التعاون الإقليمي المطروحة في إطار التسوية السياسية الراهنة..

وأخيرًا، يتميز تناول المسيرى لموضوع الانتفاضة - وغيرها من قضايا الصراع العربي الإسرائيلي - بقدر ملموس من الأمل والإيجابية. وهذا التناول لا يستند إلى الحُلُم أو الرومانسية، ولكن إلى تناول الظواهر الإنسانية من كافة أبعادها دون تبسيط أو تجزئ، مع عدم التهويل أو التهوين من قدرات وإمكانات العدو، أو من قدرات وإمكانات العرب الذاتية. ومن ثَمَّ؛ إمكانية اكتشاف أن ثمة مساحات للحركة والعمل والنضال دائمًا، دون السقوط في تسويات سياسية بائسة تعمل على تكريس الوجود الصهيوني الاستيطاني الإحلالي، ولا تعمل على تحقيق السلام الشامل العادل والدائم.



قراءة مبدعة في ظاهرة خلقة

محمد عبد القادر *

(١)

صلتي بالدكتور عبد الوهاب المسيري صلة تلميذ بأستاذه وإن لم يلتقيا في قاعة درس واحدة. كان ذلك في مطلع السبعينيات عندما وجدت نفسي في حرم جامعة الكويت طالباً بقسم اللغة الإنجليزية، يسعى، من بين ما يسعى إليه، إلى تعزيز معرفته بقضيته العربية الفلسطينية، وبمعسكر أعدائه الذين احتشدوا ليسحبوا من تحت قدميه بساط الأرض ومظلة الوطن.

كانت الصهيونية مفردة نقرأها في الصحف، ونسمعها في وسائل الإعلام الأخرى، ولا نعرف عنها سوى أنها عدوانية، توسعية، عنصرية. مثلما لم نكن نعرف عن تاريخ فلسطين سوى النزر اليسير من الأحداث والمناسبات المأساوية.

التقيت باسم الدكتور المسيري لأول مرة على صفحات مجلة شئون فلسطينية في أوائل السبعينيات، وكانت بالنسبة لنا كطلبة - إضافة إلى الكُتُبَات المبادرة عن مؤسسة الأبحاث ومراكز الدراسات - مصدر معرفة هامة وجديدة فيما يتعلق بالصراع العربي - الصهيوني وغيره. وعن طريق المساهمات القيمة للدكتور المسيري في هذه المنابر تعرفت على كثير من السمات الجوهرية للفكر الصهيوني، بما في ذلك الأدب الصهيوني لكُتَّاب يهود وغير يهود.

* باحث أردني حاصل على الدكتوراه في التربية، ويعمل في مؤسسة الأونروا.

ومنذ بدايات المرحلة الجامعية ترسّخ في ذهني اسم «المسيري» مرتبطاً بمعلومتين كونّهما انطباعي الخاص: الأولى أنه «بحريني» الجنسية، قياساً على اسم عائلة لطلبة بحرينيين في جامعة الكويت يتمون إلى عائلة المسيري، والثانية أنه متخصص في العلوم السياسية. وفي أوقات لاحقة تبين لي أن المعلومتين خاطئتان، فالمسيري عربي من مصر، وهو متخصص في الأدب الإنجليزي والأدب المقارن.

في أوائل الثمانينيات أغادر الكويت إلى الولايات المتحدة طلباً للعلم. هناك حيث يجد الطالب العربي نفسه، راغباً أو مرغماً، في مواجهة يومية مع الصور النمطية الجاهزة ضد العرب والمسلمين، والفلسطينيين على وجه الخصوص. في أمريكا عثرت على كتابين للدكتور المسيري: الأول بعنوان «عاشق من فلسطين **A Lover from Palestine**»، ويضم ترجمات متقنة لعدد من القصائد البسيطة والجميلة لشعراء فلسطينيين. وما أكثر ما كان يستخدمه الطلبة العرب فيما يطلب إليهم من مهمات في محاضرات الأدب والإعلام والسياسة وما إلى ذلك. أما الثاني فقد كان بعنوان: «إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور العلاقة بينهما **Israel and South Africa: The Progression of a Relationship**»، وكان مصدر معرفة هامة حول علاقات التماثل في الأيديولوجيا والممارسة بين إسرائيل وحكومات «الأبارتهيد» في جنوب أفريقيا قبل تحررها واستقلالها. وقد كنت فرحاً للغاية عندما دعيت إلى المشاركة في ندوة حول الموضوع ذاته نظمتها جامعة شيكاغو في فترة الغزو الإسرائيلي للبنان، واشترك فيها عدد من الأساتذة الأمريكيين التقدميين، ودار بعدها نقاش ما كان يمكن لي أن أكون فيه ندماً مسلحاً بالمعرفة لولا هذا الكتاب، الذي قرأته حتى كدت أردده عن ظهر قلب.

في عام ١٩٨٣ اضطررت للعودة إلى الكويت بعد أن حصلت على الدرجة الجامعية الثانية لأعمل مع وكالة الأنباء الكويتية في قسم تحرير الأخبار باللغة الإنجليزية، فيما سيظل هاجسي متابعة الدراسة للحصول على الدرجة الجامعية الأخيرة. وكنت قد عقدت العزم على أن تكون في ميدان الأدب المقارن. وخطر

ببالي أن أتصل بالدكتور المسيري لهذا الغرض ، لأعلم أنه معار إلى الجامعات السعودية ، فأبادر بإرسال خطاب شخصي له أسأله ما إذا كان يرغب في أن يشرف على أطروحة لكاتب الرسالة ، واقتاحت عنوانين أو ثلاثة .

أيام قلائل ويرد المسيري على الرسالة معرباً فيها عن رغبته واستعداده ، لولا أن قوانين الجامعات المصرية لا تسمح للأستاذ المعار بالإشراف على رسائل علمية إبان فترة الإعارة (ومنئذ لم يتحقق ذلك الهدف حتى اليوم!) . ويبدو أن تلك الرسالة قد بقيت عالقة في ذهن أستاذنا الجليل ، إذ فوجئت به ذات يوم في قاعة التحرير بوكالة الأنباء الكويتية (وكنت قد رأيت صورته عدة مرات في الصحف) ، وهناك التقيته بصحبة زميلنا الأستاذ أديب أندراوس (رحمه الله) ، وكانت تلك الزيارة لفتة كريمة من الدكتور المسيري .

تمر سنة أو ستان ، ويُعار المسيري إلى جامعة الكويت . ومرة أخرى كان الأستاذ كريماً ؛ إذ بادرني باتصال هاتفي ليبلغني أنه قد استقر في الكويت أستاذاً في جامعتها . وخلال السنوات التي مضت كنت قد اطلعت على معظم ما كتب المسيري ، وتبين لي أنه قد أخذ ينحو منحى إيمانياً مستثيراً في رؤيته للحياة والإنسان ، الذي سيطلق عليه فيما بعد «الإنسان/ السر» .

وتكررت لقاءاتنا في الكويت ، ثم في الأردن إثر الاجتياح العراقي لدولة الكويت . وكان كعهدنا به دائماً عالي الهمة ، متجدد الفكر ، غزير الإنتاج - مع عمق نادر - ، منفتح العقل والروح على جميع التيارات ، بمن فيهم الذين يختلفون معه في المنطلقات ، بل ربما كان حريصاً على علاقاته مع هذه الفئة بشكل خاص .

أكثر من ثلاثين عاماً بذلها المسيري في دراسة وتحليل وتفسير الظاهرة الصهيونية والتاريخ اليهودي بجماعاته المتعددة ، وفي قراءة الكيان الصهيوني ، ومتابعة منحنياته الخاصة ، وفي ترجمة الكثير من الأدب الفلسطيني : شعراً وقصة ، فكانت هذه المدة أكثر من كافية لأن يتحلق حول المسيري مئات ، بل آلاف ، من الشباب والثقفيين العرب . وقد بدا لي أن المريدين من الفلسطينيين ، طلاباً وكُتّاباً ومبدعين

ومثقفين ، يحتلون حيزاً واسعاً في بحر العلاقات المحيط بالمسيري حيثما حلّ وأينما ارتحل . والسبب واضح : وهو أن المسيري الذي أعطى قرابة نصف عمره وجُلَّ إنجازاته الذهنية من أجل الإنسان - وإنسان القضية الفلسطينية بشكل خاص - حري بهذه المحبة وهذا التقدير . وهو ما دفعني إلى العمل على إعداد ملف خاص عن المسيري في العدد العشرين من مجلة الجليل في عالم الكتب والمكتبات ؛ أولاً : لأنه عالمٌ جليل جدير بذلك ، ويمثل المشروع العربي الأول والأهم في مجابهة الصهيونية ، وثانياً : اعتزازاً بجهوده المتواصلة والمبدعة من أجل فلسطين وعروبتها وعدالة قضيتها .



(٢)

الانتفاضة، ظاهرة ودراسات

تفضل الدكتور عبد الوهاب المسيري في عام ١٩٨٩ فأهداني كتاباً جديداً له بعنوان **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية : دراسة في الإدراك والكرامة**^(١) في وقت كانت القوى الوطنية الفلسطينية والكويتية والعربية تحاول جاهدة تقديم ما أمكن دعماً للانتفاضة الباسلة في الوطن المحتل . وكنت قد قرأت وتابعت كثيراً من الدراسات والمقالات التي تناولت الانتفاضة ، والتي كان سعيها يحتدم ويتصاعد ، معلناً عن مرحلة جديدة من العطاء الفلسطيني ربما لم يشهد التاريخ الفلسطيني مثيلاً لها .

جذب انتباهي عنوان الكتاب ، وشعرت أنني أمام دراسة هامة متميزة ، وحين انتهيت من قراءته أيقنت أن تقديري الأولي لهذا المنجز الذهني كان على حق . لا ، بل إن الرؤية والمعالجة والاستخلاصات كانت مذهلة إلى درجة تفوق الوصف !

لقد صدرت قبل كتاب المسيري وبعده دراسات عديدة وكُتِبَ كثيرة حول

(١) د. عبد الوهاب المسيري ، **الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية : دراسة في الإدراك والكرامة** ، المطبعة الفنية ، تونس (١٩٨٩) .

الانتفاضة، تناولت محاور محدّدة أو متعدّدة من جوانب الانتفاضة، وكانت في حينها مطلوبة ومفيدة. لكن دراسة المسيرى اتسمت بعمق يميّز ورؤية متبصرة. فقد أصدر المفكر والكاتب المصرى المعروف الأستاذ لطفى الخولى كتاباً بعنوان **الانتفاضة والدولة الفلسطينية**^(١) تناول فيه المسيرة الفلسطينية منذ هزيمة يونيو ١٩٦٧ إلى انتفاضة عام ١٩٨٧، أوضح فيه أن الانتفاضة كانت أشبه بحجر قذف به الفلسطينيون في بحيرة الشرق الراكدة، وتحدّث عن العديد من المنجزات السياسية للانتفاضة، بما في ذلك التوقّع بقيام دولة فلسطينية في التسعينيات. وتناول بالشرح والتحليل الانتفاضة من المنظور الإسرائيلي وتأثيرها في انتخابات الكنيست، ومُجمل المشكلات التي خلقتها لإسرائيل. ولعل كتاب الخولى واحد من أوائل الكتب - إن لم يكن أولها - التي صدرت حول الانتفاضة، وتضمن رؤى سياسية للواقع العربى والفلسطينى والإسرائيلى كشفت عن متابعة حيثة وجهد دؤوب فى الربط والتحليل.

وفى عام ١٩٨٩ أصدر كاتب إسلامى - منير سعد - كتاباً حمل عنوان: **على طريق الانتفاضة المباركة: معجزة القرن العشرين**^(٢)، وهو مجموعة مقالات صحفية جمعها كاتب عمود بين دفتى كتاب حول ذات الموضوع. والكتاب خطاب إسلامى مباشر يعج باللغة الإنشائية الانفعالية، التى ينقصها وضوح الرؤية فى التحليل، وإن لم تنقصها النية الحسنة والإخلاص للعقيدة. يقول الكاتب:

«إننا لم نعرض لثلل ما تعرّض له إخواننا فى فلسطين فى ظل الاحتلال الصهيونى، ولم نواجه مكر اليهود بالليل والنهار، ورغم ذلك فقد تحرّر شعب فلسطين اليوم من التبعية لليهود فى أخلاقهم وفسادهم، فهل نتحرّر فى سائر بلاد المسلمين من التبعية الفكرية والأخلاقية والسلوكية لليهود وأعوانهم من الصليبيين والشيوعيين؟».

ولن نتوقف أمام تحليل لهذه الفقرة التى تخلو من وضوح الرؤية الفكرية

(١) لطفى الخولى، الانتفاضة والدولة الفلسطينية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط١ (١٩٨٨).
(٢) منير سعيد، على طريق الانتفاضة المباركة: معجزة القرن العشرين، دار النفائس للنشر والتوزيع، الكويت (١٩٨٩).

والسياسية، وتفتقر إلى التمييز بين القوى العالمية، وتضعها جميعاً في سلة واحدة في مواجهة الإسلام، بل وتتهم المسلمين أنفسهم بالتبعية لليهود وأعوانهم!

وشهد عام ١٩٩٠ صدور عدة كُتب عن الانتفاضة نختار منها ثلاثة: واحداً للدكتور حسين أبو شنب بعنوان **الانتفاضة ثورة الأرض والشعب: دراسة تحليلية عبر هامين من العطاء**^(١)، درس فيه الكاتب بداية الانتفاضة وأسبابها الظاهرة والكامنة، ومحطاتها ومهامها وسماتها وخصائصها، وأفرد فصلاً لإنجازاتها ونتائجها وآثارها في الساحتين العربية والدولية ومستولية للمجتمع الدولي تجاهها. كما رصد آثارها على الصعيد الإسرائيلي وآفاق السلام التي تفتحها الانتفاضة. وقد شكّل هذا الكتاب دراسة سياسية متعددة الجوانب ثرية بالتحليلات والمتابعات الهامة.

ثم جاء كتاب الدكتور أسعد عبد الرحمن والباحث نواف الذرو **الفكر السياسي الإسرائيلي قبل الانتفاضة.. بعد الانتفاضة**^(٢) استكمالاً لكتابهما الأول **الانتفاضة: مقدمات**، والذي يقترب في محتواه مع كتاب د. أبو شنب.

والكتاب وثيقة تحليلية لمقترحات ومشروعات الحكم الذاتي قبل الانتفاضة ويعدها، بدءاً من مشروع آلون، وانتهاءً بمشروع شارون ١٩٨١، ومشاريع ومقترحات ما بعد الانتفاضة، سواء أكان مصدرها قوى التجمّع واليسار أم راين وشامير ويبريز وغيرهم. ويرى الكاتبان أنه لا خلاف بين ألوان الطيف السياسي الإسرائيلي من حيث الجوهر، حمائهم كانوا أم صقوراً.

كتاب آخر صدر في عام ١٩٩٠ كان بعنوان **جيل الانتفاضة**^(٣) للكاتبة سيلفيا منصور، ومن ترجمة نصير مروة (عن الفرنسية كما يبدو).

-
- (١) د. حسين أبو شنب، **الانتفاضة ثورة الأرض والشعب**، مطابع الأنباء التجارية، الكويت (١٩٩٠).
- (٢) د. أسعد عبد الرحمن ونواف الذرو، **الفكر الإسرائيلي قبل الانتفاضة.. بعد الانتفاضة**، دار الشروق، عمّان (١٩٨٩).
- (٣) سيلفيا منصور، **جيل الانتفاضة**، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، والجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكويت (١٩٩٠).

وفي تقديري أن لهذا الكتاب أهمية خاصة، فالباحثة أصلاً محللة نفسانية، وكاتبة مهتمة بالشأن الفلسطيني ببعديه السياسي والإنساني. وأهمية هذا الكتاب تكمن في أن الباحثة نفسها تلتقي مباشرة مع أطفال الحجارة من فئات عمرية مختلفة، حيث يطلع القارئ من خلال البحث على البرنامج اليومي لأطفال الانتفاضة، ويستكشف عالمهم الداخلي وأفكارهم البريئة وأحلامهم البسيطة، من خلال أحاديثهم ورسوماتهم وألعابهم وتحليلات الباحثة في هذا السياق. إنه دراسة ميدانية علمية، واقعية مباشرة، تتجه إلى الطفل الفلسطيني بشكل مباشر، هذا الطفل الذي إن سألته عن أمنياته فسرعان ما يقول:

- أن يذهب اليهود.

- ألا يطلقوا النار علينا.

- ألا يأتي المستوطنون إلى منازلنا.

وإن سألت أحدهم عن مهته المرغوبة مستقبلاً، فإنه يرد بالقول: إنه يود أن يكون طبيباً، أو محامياً، أو جندياً في الجيش الفلسطيني.

وهي أمنيات وطموحات يظهر دور الانتفاضة الواضح وحده القمع الصهيوني في تشكيلها واختيارها.

وفي عام ١٩٩٢ يصدر الدكتور عدنان السيد حسين كتاباً بعنوان **الانتفاضة وتقرير المصير**^(١)، وهو دراسة حول الظاهرة في ضوء حق الشعب الفلسطيني في تقرير مصيره. ويتناول فيه الكاتب الترابط العضوي التاريخي في حلقات النضال الفلسطيني واستمرارها حتى ميلاد الانتفاضة، ثم يلقي الضوء على الحق الشرعي والدولي للشعب الفلسطيني في تقرير مصيره، ويحذر من أن المساريع السلمية المطروحة ترمي في جوهرها إلى سلب الشعب الفلسطيني هذا الحق. على أن الكاتب لا يتوقف عند موضوع الكتاب المحدد، بل يتجاوزه ليدرس جذور الانتفاضة وخصائصها وتحدياتها، ومشروعات التسوية ومفاهيم السلام، كما فعل

(١) د. عدنان السيد حسين، **الانتفاضة وتقرير المصير**، دار الفانس للطباعة والنشر، بيروت (١٩٩٢).

كُتَّاب آخرون. ولعله لم يكن فى حاجة إلى هذه الاستفاضة التى كان من الأجدى لو تم توظيفها فى السياق القانونى ذاته.



(٢)

المسيرى والانتفاضة، رؤيا ورؤية

أما الرؤيا، بمعنى الحُلْم والتوقع واستشراف المستقبل، فقد تجسّدت فى مقالة كتبها المسيرى فى عام ١٩٨٤، ودحض فيها الأوهام والمزايم الإسرائيلية التى ادّعت أن المقاومة قد اجتثت من جذورها، وفنّدت فيها المنطق المادى والحسابات الكمية لرموز الكيان الصهيونى حول مستقبل المقاومة الفلسطينية فى الأرض المحتلة. وخلص إلى القول بأن «نموذج الصهاينة الإدراكي آلى، مادى، وبالتالي كانت رؤيتهم للعرب ولأنفسهم آلية مادية»^(١).

بالمقابل، رصد المسيرى الموقف العربى الفلسطينى، فلاحظ أنه يرفض الانصياع للنموذج المادى الإسرائيلى، ويتعالى على محدودية المنظور الصهيونى لهم ولحركتهم الكفاحية. وتوقف المسيرى أمام ظاهرة إلقاء الحجارة على مر السنين الخوالى، فقال: «إن الحجر أداة أقلقت الكيان الإسرائيلى بقيادته ومستوطنيه، الذين تتجسّد أهدافهم فى: استلاب الأرض، والتمتع بالعيش الرغيد، وسلب الفلسطينى أسباب الحياة والاستمرار فيها كى يرحل عن أرضه». كما رصد المسيرى حالة الإدراك الفلسطينى للوضع النفسى الإسرائيلى فقال: «إن مواطنى الضفة الغربية أدركوا أن كل ما ينغص على المستوطنين - مكيفى الهواء - حياتهم هو فى نهاية الأمر إحباط للمخطط الصهيونى»، ومن هنا أصبح إلقاء الحجارة سلاحاً أساسياً فى الضفة الغربية: «ومن هنا يبدو أن هذا السلاح، رغم ضعفه وبدائيته قد أصبح سلاحاً فعالاً سيتزايد فى أهميته»^(٢).

(١) المسيرى، الانتفاضة الفلسطينية، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص ١٩.

هكذا تنبأ المسيرى - عبر الرصد والتحليل والإدراك - بأن سلاح الحجر سيكون له شأن عظيم في حياة الفلسطينيين الكفاحية في الأعوام اللاحقة . وما هي إلا ثلاث سنوات ونيف حتى انطلقت شرارة الانتفاضة ، وامتشق أطفالها حجارة أرضهم المتوافرة حيثما ذهبوا وأينما اتجهوا . إن الحجر - كما يقول المسيرى - «قد لا يقتل ، ولكنه يعكر صفو المستوطنين ويسقط معنى حياتهم» . تلك كانت الرؤيا . أما الرؤية ؛ فهي محتوى الكتاب كله ، الأمر الذي يدعونا إلى تناول محاوره الفكرية المركزية بشيء من الإضاءة المكثفة .

(أ) المسيرى والنماذج المعرفية

النموذج المعرفي - حسب الموسوعة - هو «بنية فكرية تصورية يجردّها العقل الإنساني من كمّ هائل من العلاقات والتفاصيل ، فيختار بعضها ، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً ، أو ينسقها تنسيقاً خاصاً ، بحيث تصبح مترابطة بعضها ببعض ترابطاً يتميز بالاعتماد المتبادل ، وتشكل وحدة متماسكة يقال لها أحياناً «عضوية» . وطريقة التنسيق والترتيب هي التي تعطى النموذج هويته المحددة وفرديته وتفردُهُ»^(١) .

ويقدم المسيرى تعريفاً للنموذج كأداة تحليلية من خلال تناول عدد من سماته الأساسية أجتهد هنا في إيجازها . فالنموذج ليس هو الحقيقة أو الواقع ، ولا يوجد جاهزاً في الواقع . وإنما هو ثمرة الملكات الفكرية للعقل ، وثمره عملية اجتهادية تجريدية متعمقة ، ويفتقر إلى البعد الزماني والمكان . وهو منفصل عن الواقع المباشر ويتجاوزه ، لكنه لا ينفصل عنه تماماً ، ولا يتطابق معه بصورة كاملة . ولا يمكن أن يغطي كل أجزاء الواقع . وهو أقل ثراءً وتركيباً من الواقع ، لكنه أكثر تركيزاً وبلورة منه . وهو يعتمد على الانتقاء والاختيار ، الأمر الذي يكشف عن تحيز صاحب النموذج أو من يستخدمه ، ذلك أن الموضوعية المطلقة أمر مستحيل على الصعيد المعرفي .

(١) المسيرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، ١٠٧/١ .

على أن تحيُز النموذج لا يعنى العبيثة والعدمية والذاتية، بل إنه يتضمن قيمة هامة فى حماية المتلقى من وهَم الموضوعية المطلقة، كما أن استخدام النموذج مسألة حتمية للإدراك الإنسانى^(١).

ولأغراض هذه الدراسة نختار نموذجين اثنين لصلتهما المباشرة فى عمليات الرصد والدراسة والتحليل والتفسير التى قام بها المسيرى إزاء الانتفاضة الفلسطينية فى الأرض المحتلة، وهما: النموذج الاختزالى (أو «الموضوعى المادى»)، والنموذج المركَّب (أو «نموذج التكامل غير العضوى»).

فالمسيرى يرى أن النموذج الاختزالى يتجه نحو اختزال العالم إلى عدة عناصر مادية بسيطة، وأن الظواهر نتائج سبب واحد عام بسيط أو سببين أو ثلاثة، وليست نتيجة تفاعل بين مركب من الظروف والمصالح والتطلعات والعناصر المعروفة والمجهولة من جهة، وإرادة إنسانية حرة وعقل مبدع من جهة أخرى. والنموذج الاختزالى لا يُفرِّق بين الطبيعة/المادة والإنسان، كما أنه نموذج مطلق مغلق، يرى التاريخ يتحرك بطريقة واحدة نحو نقطة واحدة.

أما النموذج المركَّب فيحوى عناصر متداخلة مركبة (أهمها الفاعل الإنسانى ودوافعه)، بحيث يعطى الإنسان صورة مركبة عن الواقع، ولا يختزل أيًا من عناصره أو مستوياته المتعددة أو تناقضاته أو العوامل المادية والروحية-المحدودة، واللامحدودة والمعلومة والمجهولة-التى تعمل فيه. وهو النموذج الذى لا يمكنه أن يطرح نهايةً للأشياء بسبب تركيبته. فهو نموذج تفسيرى اجتهدى منفتح، وليس نموذجاً موضوعياً مادياً متلقياً.

فى ضوء هذا النموذج-الذى سيتضح المزيد من سماته فى ثنايا هذه الدراسة- درس المسيرى ظاهرة الانتفاضة باعتبارها نموذجاً للتكامل الغضاض، غير العضوى، مقدماً تفسيره لهذه الظاهرة استناداً إلى هذا النموذج، موضحاً إخفاق النموذج الآخر فى الاضطلاع بهذه المهمة.

(١) المرجع السابق، ص ١٠٨: ١١٢.

(ب) المسيرى والانتفاضة

ينطلق المسيرى من رؤية مغايرة للرؤى والتحليلات والتفسيرات التي كادت تُجمع على أن الانتفاضة تعبير عن حالة اليأس التي يعيشها الفلسطينى تحت الاحتلال، مما أفضى إلى تلك الهبة الشعبية العارمة التى عمت أرجاء الوطن المحتل.

بيد أن المسيرى يرصد الظاهرة من منطلق مناقض لهذا المنطلق، ويرى أنها تعبير عن «امتلاء إنسانى فلسطينى، وعن الهوية المتماسكة (إنجاز المنظمة الأعظم). هذا الوضع هو الذى ولّد الثقة فى النفس، وخلق لدى الفلسطينيين إحساساً داخلياً راسخاً معرفياً ونفسياً، بتجذّرهم. وهو علاوة على هذا جعلهم فى حالة نفسية لإدراك تفاقم أزمة المجتمع الصهيونى»^(١).

يدلّل المسيرى على هذا القول، من بين أدلة أخرى، بالإشارة إلى أن «ما حدث فى إسرائيل هو أن النخبة الحاكمة وجماعة المستوطنين تعانى من عملية انقسام وتآكل، فى مقابل ازدياد الثقة بالنفس من جانب المقهورين». ومن هذا التخصيص ينتقل المسيرى إلى التعميم فيقول: إن الثورات «لا تندلع بسبب القهر، وإنما على العكس - تندلع الثورة أساساً انطلاقاً من الثقة بالنفس، ومن إدراك أن ثمة شكوكاً وإحساساً بعدم اليقين يساور أعضاء النخبة ومجتمع - أو تجمع - المغتصبين»^(٢).

ويورد المسيرى العديد من الشواهد - التى لا يتسع المجال لإيرادها هنا - على تفاقم أزمة الهوية فى التجمع الصهيونى فى فلسطين المحتلة، وغياب الجوهر الواحد والتاريخ المشترك للجماعات اليهودية، ويعرض لسمات عديدة متنوعة بتنوع التشكيلات الحضارية والتاريخية التى وُجد فيها اليهود. وفى مقابل هذا التخبط والتآكل أخذت الهوية الفلسطينية فى التنامى والتطور من خلال جهود منظمة التحرير وعملها الصامت خلال عشرات السنين الماضية لتطويرها. «وقد أدى ظهور عشرات الشعراء الفلسطينيين المبدعين مثل محمود درويش إلى تعميق هذه الهوية

(١) المسيرى، الانتفاضة الفلسطينية، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢١.

ونماسكها. وقد انضم عرب المناطق التي احتُلت عام ١٩٦٧ إلى عرب المناطق التي احتُلت عام ١٩٤٨، فاكْتُشف كلُّ هُويته من خلال الآخر، فازدادت الهُوية وضوحاً، وازدادوا هم التصاقاً ونماسكاً وتزواجاً^(١).

وبعد أن يضع المسيرى حجر الأساس في رؤيته للانتفاضة، والمتمثل في حالة الثقة بالنفس، وتعمُّق الهُوية. ينتقل إلى قضية مركزية أخرى تتمثل في السيادة، فيرى أن «الدعم الأمريكي قد سلب «إسرائيل» سيادتها الاقتصادية والسياسية، وأية بقية باقية من إنتاجية أو احترام للذات»، وهو في هذا السياق يشتق مصطلحاً خاصاً إزاء الحالة الإسرائيلية الاقتصادية، فيسمى اقتصادها بـ «الاقتصاد التسوُّلي»!

والانتفاضة - كما يقول المسيرى - شأنها شأن حرب أكتوبر ١٩٧٣ هزّت نظرية الأمن الإسرائيلية. ويرفض المسيرى فكرة لجوء المنتفضين الفلسطينيين إلى الحجر كسلاح لأنهم لا يمتلكون الرصاص، ويشير إلى أن هذا التفسير ذو طبيعة كمية، ميكانيكية، مادية. وهو يرى أن الفلسطينيين قد أدركوا خصوصيتهم، وخصوصية عدوهم، وخصوصية البيئة، فأبدعوا أسلحة لأقصى حد لمركبتهم. إنه «النموذج الانتفاضي في النضال» - على حد تعبيره - والذي يقف بين الثورة المسلحة على الطريقة القينامية، والمقاومة السلمية (السلبية) على طريقة غاندى.

ويوضح المسيرى مفهومه لإنسان الانتفاضة والذي أسماه «الإنسان/ السر» (وهو ليس مقتصرأ على الفلسطيني وحده بالطبع)، الذي يعبر عن نفسه في شكل تكامل غير عضوى، فيرى المسيرى أن هذا الإنسان قد غدا نموذجاً معرفياً بلغ قمة تبلوره في إلقاء الحجارة: «فالحجر متوافر في كل مكان، ويمكن استخدامه مرات عديدة، ولا يمكن نزعهُ أو مصادرتة، ولا يتطلب دورات تدريبية، ولا يعطى المبرر للمعدو ليحقق انتقامه الأقصى والأقصى، ولا يتطلب عملية تنظيم مركزية أو قيادة قوية، ويمكن استخدامه من قبل الناس كافة».

أما نموذج الانتفاضة الفضافاض وغير العضوى، فتم في ظله العملية الكفاحية

(١) المرجع السابق، ص ٣١.

من خلال حلقات فضائية مترابطة متكاملة، دون أن تكون مرتبطة عضوياً، ويمكن لها أن ترتجل عملها بشكل مباشر دون أن تبدّد وقتها وجهدها في تلقى الأوامر وتنفيذها. وقد ترجم الإنسان/ السر هذا النموذج بأن جعل اللامركزية سمة للهيكل القيادي، وأسماء القادة الميدانيين غير المعروفة. وهو يمتلك لجانه الإعلامية والاجتماعية والجهادية، فيما تبدو حركة الشارع النضالية والحياتية وكأنها عملية «شبه تلقائية». والنموذج القيادي الفضافاض ابتعد عن التراتبية الهرمية التقليدية، وقُلص الطاقم القيادي إلى أقل عدد ممكن، بل وجعل هذه القيادات حالة متغيّرة وغير دائمة وغير ثابتة، كما أن العلاقة فيما بين القيادة والقاعدة رخوة للغاية، وديمقراطية إلى أقصى حد.

ولأن القيادة منتشرة، وغير مركزية، وغير محددة ولا محدودة. كما يقول المسيري. فإن محاولات اختراق الانتفاضة قد أخفقت، مثلما أخفقت محاولات القضاء عليها بالقمع والترحيل والإرهاب، وهذا شكل مبدع من أشكال النضال. ويستكمل النموذج غير العضوي سماته من خلال طبيعة العلاقة بين قيادات الخارج والداخل، ذلك أن قيادات الخارج تمتلك حرية أكبر في الحركة والاتصال، وبوسعها أن تزوّد المتغضبين بتوجيهاتها فينفذوها وفق ظروفهم الذاتية وإمكاناتهم المتاحة.

ويرى المسيري أن نموذج الإنسان/ السر هو الذي يُفسّر ظاهرة الانتفاضة، وهو الذي يُفسّر الدهشة على وجوه الإسرائيليين والنخب الغربية وبعض العرب، الذين يرون الإنسان كمّاً وأرقاماً ومادة، يمكن رصدتها والتنبؤ بأحوالها وفق تلك المعطيات. وفي هذا الصدد يقول المسيري: «إن ما يحدث في الأرض المحتلة هو هزيمة للمحاسن الخمس، وانتصار لكل الذين يؤمنون بأن الإنسان ليس مجرد دوافع ورغبات مادية ومعنوية، ذلك أنه أكثر عمقاً وتركيباً من ذلك».

والنموذج التفسيري الذي يقترحه المسيري هو أن «الظاهرة الإنسانية فريدة ومركّبة إلى أقصى حد، وأن القانون الطبيعي لا ينطبق على كلية الإنسان، وبالتالي؛ فإن العالم ليس كلاً عضوياً، وأن إشباع الحاجات لا يمكن أن يحلّ محلّ الهوية، وأن الانتماء للوطن والأسرة أمر حيوي وهام للإنسان، وأن القيم الروحية

والإيمانية مصدر أساسي للسلوك الإنساني، وأن هذه القيم واقعية، أى أنها جزء من الواقع الإنساني، على الرغم من أنها لا مادية ولا كمية، وأنه لا يمكن فهم سلوك الإنسان ككيان متعبرٍ دون أخذ هذه القيم والدوافع السلوكية فى الاعتبار^(١).

على أن المسيرى لا يستبعد العناصر المادية من هذا النموذج التفسيرى، لأنه يعى أن ذلك من شأنه أن يقود إلى حالة من التماهى بين النموذجين.

ليس من اليسير فى هذه الدراسة أن نخوض فى كل المحاور التى درسها المسيرى فى كتابه موضوع البحث. ومن هنا جاء تركيزنا على البُعدين الفلسفى والإنسانى اللذين تميّزت بهما دراسته للانتفاضة، مقارنةً بالكتابات الأخرى التى تصدّت لرصد الظاهرة ذاتها. ومن أجل إيضاح الصورة العامة، سعيت لأن أبني على رؤية المسيرى هرمين سياسيين تخطيطيين، أحدهما فلسطينى والآخر إسرائيلى، يلخصان رؤية المسيرى للحالتين إبان مرحلة الانتفاضة، وقد أكملتُ المرحلة اللاحقة وفقاً لاجتهاداتى. وغنى عن القول أن المسيرى ليس مسئولاً عن هذه الاجتهادات. وقد جعلت الهرم مفتوحاً القمة، مجهول المصير إشارةً إلى أن المستقبل ما يزال مفتوحاً على جميع الاحتمالات، وأن عملية التسوية ما تزال تحمل مخاطر عميقة كامنة، ما لم يقيم المفاوض الفلسطينى بإدارة معركته التفاوضية بحكمة وقوة، وما لم يتوافر له الدعم العربى الصادق والمتواصل. والأسهم الصاعدة فى الرسم تعنى بالطبع انتصارات جزئية وخبرات متراكمة، فيما يشير السهم الهابط إلى تراجع وانحدار.

(١) المرجع السابق، ص ٢٠٧.



(١) الهيم الفلسطيني المفتوح: الانتفاضة وما تلاها



(٢) الهيم الإسرائيلي المفتوح: الانتفاضة وما بعدها

وكما أسلفت، فقد أبقينا قمة الهرمين مفتوحة لإدراكنا بأن كل الاحتمالات ممكنة بما في ذلك استئناف الفلسطينيين لانتماضهم الباسلة*. لكن الفرق في هذين الهرمين واضح، ذلك أن الهرم الفلسطيني يستند إلى قاعدة عريضة من الإيجابيات والخبرات المتراكمة والانتصارات المتدرجة، فيما يستند الهرم الإسرائيلي إلى قاعدة واسعة من الحسائر السياسية والمعنوية والاقتصادية والأمنية والأخلاقية، وهو ما يعنى - من بين أمور أخرى - احتمالاً كبيراً بأن يخفق الكيان الصهيوني في التصدي لأية مواجهات شاملة في المستقبل على النسق الانتفاضي.

(ج) خلاصة: علاقة معرفية متبادلة

حينما اشتعل أوار الانتفاضة كان المسيرى يعكف على بلورة وتطوير رؤيته الخاصة للإنسان والحياة من خلاله دراسته للنماذج المعرفية والصور الإدراكية، وفجأة نراه وقد نحى مشروعه الفلسفي/ الإنساني جانبا ليكرّس فترة زمنية من حياته ليرصد ظاهرة الانتفاضة كان حصيلتها هذا الكتاب موضوع البحث، علاوة على مدخل قيم جعله المسيرى في المجلد الأول من الموسوعة، إضافة إلى كتابات أخرى.

واليوم، وقد مضى على صدور الكتاب أكثر من عشر سنوات، وسنة على صدور الموسوعة في حلّتها النهائية في ثمانية مجلدات - أظن أن علاقة وجدانية وفكرية قد نشأت بين المسيرى والانتفاضة منذ لحظة اندلاعها، وتولّد لدى اقتناع بأن هذه العلاقة قد عبّرت عن نفسها في حالة من الجدل المعرفي المتبادل.

قدّم المسيرى حول الانتفاضة دراسة فلسفية عميقة، استناداً إلى رؤاه الفكرية من ناحية، وإلى الواقع الانتفاضي ذاته، فكانت الدراسة الأعمق من بين كل ما كتب عنها. فقد سما المسيرى بالانتفاضة إلى مستوى الفلسفة، واكتشف في

* وقد تحقّق هذا بالفعل، إذ اشتعلت انتفاضة الأقصى إثر اقتحام «شارون» ساحة المسجد الأقصى، محاطاً بنحو ألفى جندي إسرائيلي، في ٢٨/٩/٢٠٠٠، ولا تزال مشتعلة وقد دخلت عامها الثالث (المرر).

إنسانها/ السرّ شيئاً من قيس الإله، وأمعن النظر في الحجر، وارتقى به إلى مستوى النموذج المعرفي.

وفي رأيي أن المسيري حينما نعتي مشروعه المعرفي جانباً ليرصد الانتفاضة إنما كان يقترب من مشروعه أكثر، ويلتصق به بصورة أكثر حميمية، ذلك أن الانتفاضة ذاتها كانت أيضاً مدرسة للتعلم: تعلّم فيها أبناؤها وقادتها، وتعلّم فيها الكتّاب والمراقبون والمفكرون، وتعلّم فيها المسيري أيضاً ساعة بعد ساعة ويوماً إثر يوم.

لكأني بالعالم الباحث يدرس ظاهرة إنسانية ويحللها ليكتشف أنه في خضم محيط من الحقول المعرفية والدلالات التي تُثري رؤيته وتعمّقها.

وإذا كنت قد أشرت إلى ما أعطاه المسيري للانتفاضة - وهو عطاء بكل المعايير عظيم - فلا حرج في أن أشير إلى ما أعطته الانتفاضة للمسيري، حتى يتضح هذا الجدل المعرفي بين العالم والظاهرة، وتبرز تلك العلاقة الوجدانية السامية التي تبلورت بينهما.

● لقد مثّلت الانتفاضة للمسيري تجسيداً للنموذج المعرفي الذي يتبناه ويدافع عنه، ويبلوره ويطوّره، ويراه نموذجاً خليقاً بإنسان. صحيح أن المسيري لم تكن تعوزه الأدلة والشواهد، فالحياة والتاريخ يُعجّان بها، وهو كثير التحاور معهما. لكن الانتفاضة قدّمت لفكر المسيري ظاهرة شبه متكاملة، من لحم ودم، أضفت على الفكر شواهد من ظاهرة معاصرة، حية، ملموسة، ساندت الفكر وعزّزت الرؤية.

● والانتفاضة أتاحت للمسيري مزيداً من التأمل والمراجعة، فاستعاد المقولات الصهيونية، واستعاد جبهات الصراع العسكري والأمني والإعلامي والاقتصادي، وأضاءت لنا وله مزيداً من جوانب الأزمة الصهيونية على مختلف المستويات. وأكد لنا المسيري - من خلال الانتفاضة وحرب أكتوبر ١٩٧٣ - أن سيناريو الكرامة العربية قابل للتحقيق لو تم إعداد العُدّة، وخلّصت النوايا، وصدقت العزائم.

● ولا شك في أن الانتفاضة أتاحت للمسيري فرصة السخرية الواضحة من

تهافت النظام العربى ومقولاته ، هذا النظام الذى يزداد نكوصاً وتآكلاً يوماً بعد يوم ، وتلك المقولات «البلهاء» التى أسقطتها الانتفاضة ، كاشفة العورات . لقد عززت الانتفاضة اقتناع العالم وإيمان الباحث بالأمل الجديد ، المتجدد ، مثلما عززت إيمان الإنسان العربى بذلك .

● وفوق ذلك كله ، أمدت الانتفاضة المسيرى بصدق النبوءة التى أطلقها فى مطالع عام ١٩٨٤ . فقد تصاعد فعلاً دور الحجر كسلاح ، وحمله كل أبناء الوطن المحتل فى مواجهة أعتى وسائل الدمار الصهيونية وأشدّها فتكاً .

وختاماً ، فلو أن المسيرى - فى لاوعيه - قد خاطب الانتفاضة قائلاً : «أيتها الرائعة ، المجيدة ، كنت دائماً من «بنات» أفكارى» ، فلسوف تناجيه الانتفاضة قائلة : «أيها العزيز ، هذا صحيح ، ولكم أضفت على «بناتك» جمالاً وقوة ووضوحاً !



المسيرى وتحليل خطاب الانتفاضة

هريال جيبورى غرؤل *

إذا كان الأثر الثقافى الرفيع معذبو الأرض لفرانز فانون يجمع بين السياسة الثورية والتحليل النفسى، فإن كتاب عبد الوهاب المسيرى الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة، كأثر ثقافى رفيع، يجمع بين السياسة الثورية والسيميوطيقا وتحليل الخطاب. على أن اللافت فى عبد الوهاب المسيرى يكمن فى مقدرته ليس فقط على تأويل الأخبار والمقالات والإحصائيات والأحداث اللفظية والرمزية، ولكن أيضاً فى تأويل ما تنطوى عليه هذه الإشارات اللفظية وغير اللفظية من شروخ وتصدعات. يقوم المسيرى بإنطاق المطموس من التاريخ الفلسطينى الحديث بنفس الطريقة التى يوضح بها كيف تؤدى قصيدة مكشفة لـ «مالارميه» دلالتها. إذ بعد مثل تلك القراءة الكاشفة، لا يصير «مالارميه» ذا معنى عميق متاح وحسب، بل إن نظرتنا إلى النصوص عامة تصير مصطبغة بالطريقة التى وُضعت من أجل فكِّ شفرات القصائد الرمزية، حيث نقرأ كافة النصوص، مبهمة كانت أو واضحة، على ضوء أنها تتمتع بطبقات متعددة من المغزى. وبالمثل، فإن كتاب المسيرى بعد قراءته لا يغير فقط من فهمنا وتناولنا للقضية الفلسطينية، بل إنه يصقل عملية الفهم نفسها، ويمكننا من تأمل آليات الفهم والإدراك.

* أستاذة الأدب المقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

وربما يوحى كل ذلك إلى قارئ هذا السطور أن الكتاب شديد الصعوبة، أو حافل بالمصطلحات الخاصة، أو متعمق في تحليل وشرح المعاني. لكن الواقع غير ذلك! فالكتاب، في حقيقة الأمر، لا يمنع نفسه عن القارئ العادي، الذي سيجد فيه نصاً أسراً، يشبه رواية جميلة يقوم بطلها باستخدام لغة قومه اللفظية وغير اللفظية، في مواجهة غرائب عدو غير هين تتكشف تناقضاته أمام عيوننا، أحياناً في مفارقة لافتة، وأحياناً تتكشف بطريقة كوميدية مباشرة، دون مرارة أو فظاظلة أو سخرية سطحية.

يبدأ المسيرى كتابه قائلاً: «هذا الكتاب ليس دراسة في الانتفاضة وحسب، وإنما هو أيضاً دراسة في النماذج المعرفية والإدراكية الكامنة وراء كل من الانتفاضة الفلسطينية والمحاولة الصهيونية لقمعها» (ص ١١). وتكمن نقطة البداية في كيفية تفاعل الإنسان واستجابته مع واقعه، وكيفية اصطباغ هذه الاستجابة - إن لم يكن تشكّلها - بالآدوات والنماذج التي تهيمن على عملية التعرف والاستجابة. يرمى المسيرى إذن إلى تحرير العقل، وإلى تعرية نماذج التبعية في المعرفة، ويرمى كذلك إلى عرض المواقف التي تُحلُّ بها المعايير غير ذات الصلة بالواقع محل القيم وثيقة الصلة بذلك الواقع. وكنتيجة لذلك، لا يُقاس التقدم في العالم أو الواقع المستعمر وفقاً للتحقق الذاتي، بل وفقاً لاكتساب أو تحقيق مجموعة من علامات التقدم، غالباً ما تكون مستعارة جملةً من الثقافة المهيمنة (المستعمرة).

ويوضح المسيرى في كتابه أن مصطلحات مثل «التقدم» و«التنمية» تنطوي على رؤية ما للعالم، تتمثل في سلسلة من الافتراضات المسبقة، التي تعمل عمل الحُجُب أو الستائر التي تخفي معطيات الواقع والحقيقة. والحقيقة أن خطورة هذه الستائر أنها تشوّه النظر إلى الواقع، ومن ثمَّ تثبِّط الهمة وتُعرقل الجهود. ومن ثمَّ؛ لا تُقاس الأهداف وفقاً للوجود والكيان المستقل، ولكن وفقاً للانتساب إلى آخر. كما لا تُقاس الأهداف من خلال القدرة على الوصول إليها، ولكن من خلال امتلاكها. ومثل هذه الأهداف أو الأغراض هي بالضرورة عديمة النفع والجدوى، لأن مثلها لا يحقق للإنسان ذاته، بل يلصقه لصقاً في أحسن الأحوال - جنباً إلى جنب

المُستَهَيَّ أو المرغوب فيه، الذى هو، فى هذه الحالة، الآخر المُستَهَيَّ (أى المستعمر). إن المصطلحات التى نستخدمها، كما يؤكد المسيرى، ليست محايدة، بل مشحونة بالتحيزات والرؤى الفكرية.

ويقوم المسيرى بتحليل لغة وخطاب الصهاينة (بما فى ذلك النكات والأغاني وfaits divers)، كى يبين أنهما يكشفان عن حالة من التوتر والقلق، كما يكشفان عن نموذج مآدى ألى رغم النعمات الدينية التى يتستران وراءها. يواجه المشروع الصهيونى الذى يحاول خلق شرعية صهيونية تحديات داخلية وخارجية على السواء، تتمثل فى العزوف اليهودى عن الهجرة إلى إسرائيل من ناحية، والمقاومة الفلسطينية المتزايدة - كما تعكسها الانتفاضة - من ناحية أخرى. إن سنوات طويلة من القمع والإنكار ومحاولات القضاء على الهوية الوطنية للفلسطينيين قد أخفقت تماماً. كما أن المشروع الصهيونى، وخطته المزدوجة المتمثلة فى طرد شعب من أرضه كى يحلَّ اليهود من كل العالم محلَّه، مشروع ناقص وموضع شكوك كثيرة، حتى من وجهة النظر الداخلية. لقد اختار يهود كثيرون ألا يهاجروا إلى إسرائيل، وفضلوا عليها أرض الميعاد مكيفة الهواء فى أمريكا الشمالية! علاوة على ذلك، فإن الفلسطينيين، الذين يعتبرهم المشروع الصهيونى «غير موجودين»، يمثلون مشكلة كبيرة لدولة إسرائيل، وذلك بتأكيدهم على قوة تماسكهم وهويتهم، بينما يتحول الشك والصراع فيما بين الصهاينة وفيما بين الإسرائيليين إلى مرض مستوطن. فضلاً عن أنه يكاد يستحيل الحفاظ على الصورة العامة لإسرائيل كواحة للديمقراطية يعيش عليها شعب مُحبٌ للسلام، فى ذات الوقت الذى يعرض فيه التليفزيون صور ممارسات التعذيب الإسرائيلية، وقيام الدبابات بترويع وقمع الفلسطينيين، دون استثناء للنساء أو الأطفال.

ويتناول المسيرى، مستخدماً المعلومات الإحصائية، الحُلُمَ الصهيونى بإقامة مجتمع يهودى يتمتع بالاكثفاء الذاتى، ويبين أن ذلك لا يعدو أن يكون وهمًا، وذلك لأن إسرائيل تعيش على الدعم المالى الذى يأتى معظمه من الولايات المتحدة، وكذلك من النسبة الكبيرة من قواها الإنتاجية القائمة على الأيدى العاملة

العربية (الفلسطينية). إن الأزمات أو المآزق الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والدينية (التمثلة في العجز عن تحديد من هو اليهودي) لا تعنى بالضرورة، كما يبين المسيرى، انهياراً محدقاً. فحالة الأزمة أو المآزق قد تستمر وقتاً طويلاً، غير أن الانتفاضة الفلسطينية تمثل عَرَضاً من أعراض إخفاق المشروع الصهيوني، ونفيّاً ورفضاً دائمين لقيم الاستعراض العسكري المتبجح والاستهلاكية المغوية. ويمثل كلاهما دعامة القوة المستعمرة. لقد أثبتت الانتفاضة في الأراضي المحتلة وجود أهداف مقدسة وإنسانية أسمى، تغدو معها الحياة البرجوازية غير ذات بريق، والقوة العسكرية غير مرهبة. إن الدرس الأسمى الذى تقدمه الانتفاضة، حسبما يؤكد المسيرى، هو أن الإنسان لا يمكن اختزاله إلى كيان يتأرجح بين سيف العز وذهبه، أو بين الجزرة والعصا، فلا يزال الإنسان لغزاً تعجز عنه أية سيطرة شمولية.

وبينما يقوم عبد الوهاب المسيرى بتزعج الجوانب الأسطورية عن الحكاية الصهيونية، فإنه لا يرتكب خطأ التشويه المضاد؛ أى أنه لا يقوم بإضفاء جوانب أسطورية على الانتفاضة الفلسطينية، إنه يضع الانتفاضة في سياقها التاريخي، مبيناً دورها المتنامي في التاريخ الفلسطيني الحديث.

لقد تربي عبد الوهاب المسيرى على المذاهب والمبادئ الأدبية، كما أنه درس الأنثروبولوجيا والفلسفة، فضلاً عن أنه من أشهر المتخصصين المصريين في دراسة الصهيونية. ومن هنا؛ فإنه يستدعى خبرته الطويلة كى يكتب عملاً يستفيد من مختلف استراتيجيات التواصل. فالكتاب يتوسل إلى القارئ عن طريق استخدام تعليقات الطلاب، أو استبيانات علماء الاجتماع، أو تفاصيل إحدى الحكايات، أو تحليل النكات، أو حكاية حظر إذاعة أغنية، أو المعلومات الإحصائية لعلماء الاقتصاد، أو القراءة الواعية لافتتاحية ما. كل هذا لكى يقدم لنا قراءة مُقنعة وحية للموقف بكل معطياته. ويستطيع المسيرى أن يُمسك بخصوصية الانتفاضة الفلسطينية، دون أن تغيب عنه نقاط الالتقاء بينها وبين الحركات الأخرى للمقاومة.

على أن أكثر أجزاء كتاب المسيرى أصالةً هو تحليله للنموذج الأساسى

للاتنفاضة. إن أهم إنجاز للفلسطينيين يتمثل في إدراكهم الخصوصية البيئية لتجربتهم، ثم قيامهم بقلبيها، ومن ثمّ؛ أثبتوا أن المأسى يمكن تحويلها كى تتحرك فى خط معاكس. يقول المسيرى:

«إن الفلسطينيين العرب أدركوا خصوصيتهم، وأدركوا خصوصية عدوهم، وخصوصية التربة والبيئة. فأبدعو أسلحة مناسبة لأقصى حد لمركتهم. فالعدو الصهيونى عدو منظم كفء وباطش إلى أقصى حد، نجح فى تعبئة الإعلام الغربى ضد «الإرهابيين الفلسطينيين». ورداً على ذلك ابتدع الفلسطينيون النموذج الانتفاضى فى النضال، والذى يقف بين الثورة المسلحة على طريقة فيتنام، والمقاومة السلمية (السلبية) على طريقة غاندى - فهى انتفاضة غاضبة تأخذ شكل فعل ضد العدو، ولكنها سلمية (دون أن تكون سلبية) لأنها لا تستخدم القنابل أو الرصاص، ولهذا لا يمكن وسمها بأنها إرهابية رغم غضبها الواضح. كما أنها تنغص على العدو حياته واستقراره، وتؤكد له أن ثمة استمرارية فلسطينية، وثمة هوية راسخة. تتجز هذا الهدف دون أن تستفزه بحيث يلجأ إلى حرب الإبادة، تلك المتتالية الجاهزة فى أدراجه! وقد أدرك الفلسطينيون أن العدو لا ضمير له، ولكنه يخشى كاميرات التلفزيون بعض الشيء! (وهذا جزء من نموذج المعرفى، أن تحل العلاقات العامة محل القيم، والصورة الإعلامية محل الضمير!)».

(ص ٩١، ٩٢).

وقد تميّزت الانتفاضة بخلق قيادة غير مركزية مرنة؛ فالجماعات الخمس التى تتعاون فى إدارة الانتفاضة على صلة دائمة، بينما يتغير ممثلوهم بطريقة لا تعرّض أحد المراكز للخطر. يُطلق المسيرى على النموذج الذى يقف وراء التنظيم السياسى للاتنفاضة اسم نموذج «التكامل غير العضوى».

ولم يقتصر إبداع الانتفاضة على الصعيدين السياسى والتكتيكى، بل امتد إلى الصعيد الاقتصادى. فسياسة ربط الحزام تُعد شكلاً من أشكال ضبط النفس يستطيع من خلالها الإنسان أن يستغنى، طواعية، عن السلع والبضائع. لقد قام الفلسطينيون بإعادة صياغة نمط استهلاكهم، وقاطعوا المنتجات غير المحلية، ولا

سيما بعد أن اكتشفوا مقدرتهم على الاستغناء عن البضائع ذات الطابع الاستهلاكي، وبعد أن شعروا بالخجل من أن يراهم أحد يستهلكون منتجاً إسرائيلياً. لقد أدى هذا أيضاً إلى إذكاء روح التعاون بين الناس، وإلى انتهاج سياسة التدوير، وإلى خلق اهتمامات بيئية، فضلاً عن زراعة الأراضي المهجورة، حتى ولو كانت المساحة متراً مربعاً واحداً. كما ساهم كل ذلك أيضاً في توجيه الفلسطينيين إلى الاهتمام بالخضروات المزروعة محلياً، وإلى اتباع طرق الإنتاج والحفظ التقليدية، مُعلّياً بالتالي من قيم الموروث الأخلاقي العربي والإسلامي، التي تحض على الاقتصاد في الإنفاق، كما تحض في الوقت نفسه على الكرم. ويرى المسيري أن ذلك لا يعنى ارتداداً إلى الوراء، بقدر ما هو اكتشاف للذات، وتحرُّر من المنفى والاغتراب. ومثل ذلك يمثل منعطفاً للتخلص من القيود القاهرة وغير المرئية لأساليب الحياة العصرية. إن التوجه الجديد نحو الاهتمام بالاحتياجات الداخلية (المعنوية) والإمكانات التي يمتلكها الموروث الثقافي جدير بأن يحرر الناس من النماذج المعيارية. أما النماذج ذات التوجه الجديد فإنها لا تهدر الطاقة ولا تتطلب جهوداً جبارة، كما أنها تحرر الفلسطينيين من تبعيتهم واعتمادهم على الآخر. فعندما منعت إسرائيل وصول الغاز إلى الضفة الغربية، لجأ الفلسطينيون إلى الحمير كوسيلة فعالة للنقل، وانتشرت «زراعة المقاومة». وساعدت هذه العودة الجزئية إلى الطبيعة على تحرير الفلسطينيين من قهر العصر التكنولوجي وأدواته. لقد أظهر ذلك ليس فقط قدرة الفلسطينيين في الانتصار على الحصار الإسرائيلي، ولكن أيضاً إمكانية وجود طرق بديلة للبقاء والحياة. إن توفر أبسط أشكال التكنولوجيا، كأشرطة الكاسيت الرخيصة مثلاً، كانت تُستخدم من أجل بث الأغاني الوطنية والأشعار المقاومة. وحتى البطيخ، الذي ترمز ألوانه الثلاثة إلى ألوان العلم الفلسطيني، كان يُستخدم من أجل التأكيد على الهوية الفلسطينية بدلاً من العلم الذي كان رفعه مُحرمًا!

إن عبد الوهاب المسيري على وعي كامل بأن مثل هذه الجهود، التي تُشَدُّ خيارات بديلة لمقاومة العدو، لم تحقق بعدُ نمواً اقتصادياً أو نجاحاً سياسياً، لكن هذه الجهود نجحت في خلق مشكلة كبيرة أمام الجيش الصهيوني والصورة الصهيونية.

كما أن هذه الجهود أثمرت طريقة جديدة للنضال، وطريقة بديلة للمواثمة مع الذات. وهذه القضية تشغل تفكير وتأمل مَنْ يشغلهم مآزق الحداثة.

نحن فى عصر يشهد هدم الأسوار، وربما كان سور- أو حاجز- الخوف هو أصعبها جميعاً. غير أن الأطفال والنساء والرجال الفلسطينيين قد نجحوا فى تقويض هذا السور. ويكمن الأمل فى أن يُستوعب الدرس، ألا يتحول هذا النموذج النضالى إلى شىء عتيق بال، بل يصير إلهاماً وأفقاً يوسع من هامش الأمل من أجل مَنْ يناضلون ضد الاستعمار، بمعناه المادى ومعناه الثقافى على السواء.



قراءة في كتاب
من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية
وكالة أنباء القدس العربية

يناقش الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية مجموعة من القضايا التي تشكل دلالات أساسية في انبعاث وفي مصير الانتفاضة الفلسطينية الثانية، كتصاعد أوهام السلام ثم سقوطها، والاستيطان، والاعتدال والتطرف في صفوف المستوطنين، والوضع الاقتصادي والخوف وفقدان الأمن في إسرائيل، والطرق الالتفافية، ورفض الخدمة العسكرية، والهجرة والزواج، وغضب العالم، والانتصار والهزيمة، ووهم النفوذ اليهودي، ونهاية إسرائيل.

ويحاجج المؤلف حول دوافع الانتفاضة في أواخر عامها الثاني، ويرى أنها تنبع من أنبل الدوافع الإنسانية، أي إقامة العدل في الأرض وتحرير الوطن من المقتصب والقضاء على الاحتلال. فمصدرها هو الأمل والمقدرة على التضحية بالذات، وليس اليأس والرغبة في تفجيرها. إنها تعبير عن امتلاء إنساني وأخلاقي حقيقي، ولولا ذلك لما كتب لها الاستمرار في زمن الكذابين المزيفين والانهمامين.

ولمعرفة الأثر الذي أحدثته الانتفاضة على المجتمع الإسرائيلي، يقارن المؤلف بين صورة المستوطنين قبل وبعد اندلاعها. فخلال السنوات السبع السمان، ما بين توقيع اتفاق أوسلو وقيام الانتفاضة، تصور المستوطنون الصهاينة أنهم سيتمكنون

من إحكام هيمنتهم على الشعب الفلسطيني وعلى الأرض من خلال سلطة فلسطينية لا سلطة لها، منعدمة السيادة، لكنها تحكم بشكل مطلق وتهمش الجماهير وتنزع منها الإحساس القومي والديني، وخلال ذلك تتحول إلى مجرد وحدات اقتصادية إنتاجية واستهلاكية، ومن ثم تقوم هذه السلطة بإلغاء وشطب مفاهيم وقيم أساسية مثل الكرامة الوطنية والحقوق التاريخية من حياة الغالبية الشعبية، وتركز بدلاً من ذلك على تحسين مستوى المعيشة الذى يصبح الهاجس المهيمن، وبالتالي يصبح من الممكن رشوتها مقابل التخلي عن التاريخ والحقوق والمقدسات. لكن الانتفاضة التى اندلعت فى أكتوبر ٢٠٠٠ قلبت الوضع وأطاحت بالأحلام اللذيذة التى استنام عليها الإسرائيليون، وكان من المفترض أن تجعلهم قادرين على الاستمرار فى زيادة المستوطنات والاستمتاع ببحبوحة العيش. ويرى المسيرى أنه كما جاءت الانتفاضة من صلب الإخفاقات والآلام والخيبات التى أسفرت عنها العملية السلمية فى مدريد وأسلو بالنسبة للفلسطينيين، فهى حلقة فى سلسلة الرد النضالى على الطبيعة الاستثنائية للدولة الصهيونية ذاتها.

ومن واقع الحصيلة التى أسفرت عنها عملية سلام الشرق الأوسط، ومن مؤشرات التوجه والدوافع المرتبطة بالانتفاضة الفلسطينية، يرد المسيرى على من يسميهم دعاة المهادنة والاستسلام فيما يتعلق بضرورة اجتياز الحواجز النفسية والفكرية بيننا وبين المستوطنين الصهاينة، ويقول إن الصراع العربى - الصهيونى لم ينشأ بسبب حالة نفسية أو حالة عقلية وإنما لأسباب موضوعية ملموسة، وهى أن كتلة بشرية غريبة جاءت إلى الأرض الفلسطينية فاستولت عليها وطردت شعبها.

ويشير المؤلف مسألة المصير بالنسبة للدولة الإسرائيلية، فهى تمثل حالة استثنائية بالنظر إلى عناصر الدولة ومقوماتها الأساسية كالأرض والشعب، إذ قامت على الاحتلال، وليست ذات إقليم معرف بحدود نهائية وثابتة، أما شعبها فهو جميع اليهود أينما كانوا من العالم. ويستشهد المؤلف ببعض الرؤى والحقائق الجريئة التى طرحها مفكرون يهود، وبصحيات إنذار أطلقها عدد من قادة الدولة الصهيونية ذاتها، خوفاً من مسألة المصير المقلق. فالجيوب الاستيطانية التى تبدو جزراً معزولة

وسط السكان الفلسطينيين، إضافة إلى الطرق الالتفافية، هي شبيهة بتعقيدات الإطار الإداري في وعى النخبة الإسرائيلية. أما الفرار من الخدمة العسكرية، ونزيف المستوطنات، والنزوح والهجرة العكسية، فهي أيضاً مؤشرات على عمق الأزمة التي أصبحت تثير خوفاً كبيراً لدى القادة وبعض الكتّاب الإسرائيليين.

ويطرح المسيرى الانتفاضة الفلسطينية الحالية باعتبارها مقدمة أو مرحلة أولى لحرب التحرير الفلسطينية، والمغزى الأساسى لها كونها كثفت مصادر التناقض بين قوة الاحتلال وأصحاب الأرض الحقيقيين، بما يكشف حقيقة أن أية عملية سياسية تقوم على غير قاعدة إحقاق الحق، لا يمكن لها الاستمرار أو العيش طويلاً، بغض النظر عن أية تنازلات تاريخية تقدمها هذه القيادة أو تلك، تحت الضغوط الإقليمية والدولية، أو خشية من تفاوت ميزان القوة خلال لحظة تاريخية لا تحمل على الكثير من الفرح.

(نقلًا عن موقع الدائرة السياسية لدولة فلسطين على شبكة الإنترنت).



عبد الوهاب المسيرى .. كاتب يستحق القراءة

ناصر السهلى*

عرض كتاب : من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية (أثر الانتفاضة على الكيان الصهيونى)

الناشر: مطبوعات درة، القاهرة ٢٠٠٢.

«وئمة محاولات تُجرى الآن لاختراق حرب التحرير الفلسطينية والالتفاف حولها باسم محاولة وقف العنف والعودة إلى مائدة المفاوضات ، وما شابه من دعاوى استسلامية مصقولة تتجاهل مكاسب المجاهدين الفلسطينيين الميدانية ، وذلك بدلاً من أخذ هذه المكاسب فى الاعتبار ، وبدلاً من دعمها عن طريق تفعيل العمق الإستراتيجى العربى والإسلامى على جميع المستويات الرسمية والشعبية ، وبدلاً من طرح مبادرات سياسية يساندها ضغط عربى وإسلامى . إن كفاح الشعب الفلسطينى نجمٌ ساطع فى زمن الكذابين والمزيفين والوثنيين الذين لا يفهمون سوى لغة القوة والحواس الخمس ، وهو نجمٌ بددٌ كثيراً من الظلمة والأكاذيب ، وقد أثبت الفلسطينيون مقدرة فائقة على الصمود والمثابرة والإبداع والكفاح من أجل شرف أمتنا وكرامتها ، ونرجو ألا يكتب عنا أننا تركنا هذه

* كاتب فلسطينى مقيم فى الدغارك .

اللحظة التاريخية النادرة تغلت من أيدينا». (القدس العربي، ١٣ أيار ٢٠٠٢، ص ١٣)*.

بهذه الكلمات الخاتمة أنهى الكاتب والباحث العربي عبد الوهاب المسيري قراءته التحليلية تحت عنوان من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية والتي أثار من خلالها العديد من القضايا المتعلقة بتأثيرات الانتفاضة على الكثير من جوانب المجتمع الصهيوني، وإذا كان التركيز انصب، بفعل تخصص الباحث بالشئون الصهيونية، على تلك التأثيرات إلا أنه تطرق إلى حالة العمل السياسي العربي.

المفكر والكاتب عبد الوهاب المسيري الذي قدم سابقاً من خلال برنامج «حوار بلا حدود» في قناة الجزيرة رؤيته للأثر العميق الذي تركته الانتفاضة على جميع مجالات الحياة في المجتمع الصهيوني يعود هذه المرة عبر تحليل معمق وموثق ليتوسع في تحليله لما أنجزته الحالة الفلسطينية المقاومة للمشروع الصهيوني برمته. فتحت عنوان «ظاهرة الشعور بالعجز عند الإسرائيليين تربة خصبة لظهور مسيح دجال على غرار شارون» تعرض المسيري إلى ما توصل إليه علماء النفس الإسرائيليين من سيطرة العجز المكتسب على المجتمع الإسرائيلي وما يحمله ذلك من أخطار كثيرة تهدد المجتمع كالشعور بالشلل من جهة، والتطلع إلى حلول سحرية من جهة أخرى. والأخير يعتبر أرض خصبة لتطور قوى يتوق إلى ظهور مسيح دجال، مثلاً بأي قائد يعتبر نفسه منقذاً للمجتمع من أزمته وهو ما يفسر ظهور شارون الذي وعد بإعادة الأمور إلى نصابها. وبين هذا وذاك احتوت الدراسة على الكثير من الحقائق التي لا يلتفت إليها الكثير من المتابعين لحالة التصادم الفلسطيني مع المشروع الصهيوني، فبالاعتماد على الكثير من المراجع الصهيونية ذاتها (من صحافة واستطلاعات رأى ودراسات علمية) قدم الكاتب لما يعانيه المجتمع الصهيوني من ازدياد الشعور بالخوف والقلق وهو ما يدفع ٦٣٪ من الجمهور الإسرائيلي إلى الاعتقاد بأن الدولة الصهيونية قد دخلت طريقاً مسدوداً،

* صدرت أكثر من طبعة للكتاب، كما نُشر على حلقات في صحيفة القدس العربي (لندن) ونُشرت أجزاء منه في صحف أخرى مثل القاهرة والعربي (مصر). وهو متوفر على عدة مواقع على شبكة الإنترنت. ويعتمد الكاتب هنا على النص المنشور في صحيفة القدس العربي.

وأنها لا يمكنها القضاء على الانتفاضة بالقوة. إن استمرار الانتفاضة وارتفاع الخسائر الصهيونية أدى بشكل لافت للنظر إلى تراجع الثقة بالكنيست من ٦٣٪ إلى ٢٥٪. وإذا أخذنا بالاعتبار ما يعنيه أن يفقد الجمهور الصهيوني ثقته بنوابه فلن يكون غريباً أن نقرأ عن حالة الهجرة المعاكسة وما يمثله ذلك من تفويض لشريعة الحركة الصهيونية. فالأرقام المذهلة التي تطرق إليها الكاتب من مصادرها الصهيونية تشير إلى تراجع إيمان الجمهور العادي بمستقبل دولة إسرائيل على أرض فلسطين من خلال التعبير عن رغبة دفيئة في الهجرة والزواج بما نسبته ٦٥٪، كما أنها تبين أن ثمة نوعاً من الصراع الداخلي [الصامت] بين من يملك القدرة على الهجرة وهؤلاء الذين لا قدرة لهم على الزواج. ويذهب بعض المعلقين الإسرائيليين إلى اعتبار الهجرة كنوع من التطهير العرقي بسبب افتقار فقراء المجتمع الصهيوني لقدرات الأغنياء لتأمين حياة أفضل خارج فلسطين.

تستحق كتابات عبد الوهاب المسيري، إلى جانب قراءتها ويتمعن، أن تكون مرجعاً من المراجع المهمة لفهم وإدراك طبيعة الصراع والحلول. ويمكننا القول بأن بحثه الأخير من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية يحتاج الحاكم والمحكوم لمراجعة كل كلمة وكل رقم جاء في البحث لنكسر على أقل تقدير المقولة القائلة بأننا أمة لا نجيد القراءة.

وفي هذه اللحظة التاريخية التي تحاول فيها السيادة العربية رفع الرايات البيضاء أمام المشروع الصهيوني الذي يعاني انهيارات كبيرة في أعمده قبل أن تُمنح حالة الانتصار الفلسطيني فرصة بجعل أزمة المشروع الصهيوني أزمة عميقة تدفعه إلى الاعتراف باستحالة الانتصار على الحق الفلسطيني التاريخي، نحتاج حقاً إلى قراءات نستدل من خلالها إلى نجاعة المقاومة واستمرارها لفرض التراجع على العدو. فإذا كانت الصحف والمراجع العبرية تذخر بكمية هائلة من المعلومات التي تُبين مدى انهيار ارتباط اليهودي العادي بالمشروع الصهيوني فيمكننا القول بأننا بحاجة لأمثال عبد الوهاب المسيري ليقدمها في قالب بحثي تحليلي حتى لا ننوه ونضيق في غمرة الروح الانهزامية التي تحدث عنها الكاتب والتي باتت تتسيد المرحلة الحالية وربما القادمة التي تتطلب أن يشعر المواطن الفلسطيني والعربي وسيطرة هذه الانهزامية على وعيه وفعله.

إننا حين نقرأ ما يعرضه الباحث والمفكر العربي من مستوى عبد الوهاب المسيري نستغرب ألا تصبح دراسته مواداً يستلهم المثقف والسياسي العربي منها بعضاً مما يفيد لتكوين موقف من إمكانيات تحقيق الفلسطيني لحقوقه إن قُدم له الدعم المطلوب للإنجاز مشروعه الوطني المتناقض تماماً مع المشروع الصهيوني .

حين يدعو شارون إلى تغيير المجتمع الفلسطيني ، وربما استبداله بمجتمع خاضع ، فإن هذا يحتاج إلى أن يرفع المثقف والكاتب والمفكر والسياسي العربي صوته وقلمه المستند إلى وعي بالواقع الصهيوني الذي تدكه الإرادة الفلسطينية المتحدة بدلاً من الفوص في البحث عن طرق لفهم طبائع الحاكم وتوجهات السياسية التبريرية لحالة الانهزام وبناء سياسة متكسة بكل ما يحمله ذلك من محاولات فرض الرؤية الصهيونية في منتصف طريق هزيمة مشروعاتها . فهذا الذي يدعو إليه شارون يحتاج لأصوات ترتفع تطالب المجتمع الصهيوني التنازل عن صهيونيته وعنصريته وفاشيته التي يبيتها في كتبه المدرسية وقصص الأطفال التي تربي على ازدراء العربي ، وهو ما يتطلب جهداً من الباحث العربي لتقديم المجتمع الصهيوني وتعاليمه تلك على حقيقتها لهذا العالم العربي والغربي سوية عوض الانشغال بكيفية ترويض الذاكرة والضمير !

يعلق الكاتب على سؤاله : « من المتصر ومن المهزوم؟ » وبعد مقدمة استعار فيها بعض ما جاء في مقالة ليوري أفنيري (الضربة القاضية لم تُسد بعد) بالقول : إذا كان هذا هو الوضع ، هل يمكن القول إن الفلسطينيين عاجزون تماماً أمام التفوق الساحق لحكومة شارون/ بيريز؟ وهل أصابهم اليأس والوهن؟ الإجابة ستكون بالنفي ، إذ أن آمالهم تركزت على الانتفاضة نفسها . إن إرادة الشعب الفلسطيني لم يتم كسرها رغم الضربات التي سُدت إليهم ، وقد سبب هذا دهشة الجنرالات والمعلقين الإسرائيليين . لقد حُطم اقتصاد الفلسطينيين ، وأصبحت حياتهم جحيماً ، ومع هذا يؤيد الجمهور الفلسطيني الاستمرار بالكفاح . لقد أصبحت الانتفاضة الفلسطينية حرب استنزاف . وفي مثل هذه الحرب بين قوة الاحتلال والخاضعين للاحتلال ، نجد أن الروح المعنوية للخاضعين للاحتلال عالية لأنهم يدافعون عن وجودهم ذاته « وفي

الحرب» كما يقول نابليون «تشكل الاعتبارات المعنوية ثلاثة أرباع، أما توازن القوى فيشكل الربع الباقي»، وإسرائيل تدفع ثمنًا باهظًا إن كان على هيئة خسائر مادية، أو على هيئة الدمار الذي يلحق بمقدرة الجيش على القتال (وهو ثمن لا يجزئ أحد على حسابه) ولا يعرف أحد متى سيلحق التعب بإرادة الشعب الإسرائيلي ومقدرته على الاستمرار في هذا الصراع الذي لا طائل من ورائه. ويبدو أن هذا قد يحدث قبل أن يرفع الفلسطينيون أيديهم علامة على الاستسلام.

وعليه يمكن الادعاء أن عبد الوهاب المسيري يقوم بدوره في السياق الطبيعي لما يجب أن يكون عليه دور هؤلاء من أمثاله، فهو حين يبحث ويعمق عن أزمة المشروع الصهيوني الديمقراطية وفقدانه بعد عقد ونصف للأكثرية اليهودية، من خلال الاستدلال بأرقام صهيونية، لا يمكن اتهام من يعرضها بالدعاوية، إنما يطلب وبطريقة ما الإقلاع عن الشعور بالهزيمة وبضرورة أن يقف العالم العربي موقف المدعم لهذا الوجود الفلسطيني على أرضه في مواجهة شارون ودولته العنصرية المشغولة بكيفية التشريع لوقف النمو الطبيعي للفلسطينيين في فلسطين التاريخية من خلال وقف لم الشمل بين الأزواج واقتراحات تجدد من الدعم المقدم للعوائل ذات العدد الكبير من الأطفال وربما بتحديد النسل ومن خلال مجازر أرادت بالحالة الفلسطينية أن تعود إلى ما كانت عليه في نكبة ١٩٤٨.

وقد تكون هذه أيضًا دعوة موجهة للمعسكر الفلسطيني (وبعض الركابين لموجة فلسطين) الذي أظهر لنا نوعًا من التخطئ المخيف في ممارسة السياسة القائمة على إلقاء التهم والتقاذف بتهمة التقصير وأحيانًا العمالة، ليكفوا عن سياسة النفس القصير باسم الشعب ومصلحه! فقد بددت حقًا الروح الكفاحية لهذا الشعب الكثير من الأكاذيب والادعاءات الفارغة لأصحاب الشعارات غير المدركة لما تقول.

(نقلًا عن شبكة الإنترنت للإعلام العربي).



الباب الثاني
فى التحيُّز والخطاب الإسلامى الجديد

مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفي

سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل*

مقدمة :

قليلٌ ما هم، من يحملون في عقولهم وأفكارهم وبحوثهم مشروعات فكرية كبرى. يعود ذلك إلى أكثر من سبب، أهمها على الإطلاق التحيزات الكامنة والظاهرة التي تحيط بمثل هذه المشروعات الفكرية الكبرى.

قد يعود ذلك إلى وطأة الأزمة الفكرية في عالمنا العربي والإسلامي. وقد يعود إلى حالة من الإحباط أورثت عدم ثقة في الوسط الفكري والثقافي. وقد يُرد ذلك إلى احتياج مثل هذه المشروعات إلى وقوف مؤسسات وراءها تُعصدها وتساندها. وإذا كان من يحملون تلك المشاريع من مفكرين من القلة بـمكان، فإننا في عالم المؤسسات التي تتبنى وتعاضد هذه المشاريع قد نتحدث عن ندرة هائلة!

وقد يرجع ذلك من ناحية رابعة إلى «قانون العملة الرديئة التي تطرد الجيدة»، فغالبًا ما تسيطر مشروعات «كبرى» زائفة أو متوهمة، وتقف وراءها القوى والقوة، تمكّن لها، من حجية فيها، أو ما تشتمل عليها من أفكار. إن هذا يمارس على المستوى الداخلي كما قد يمارس على المستوى الدولي والعالمي، وفق قواعد لعبة تكاد تتشابه، وربما تتوحد، في البوصلة والقبلة!

* أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية. جامعة القاهرة.

الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري واحدٌ من هذه القلة، أو إن شئت الدقة : النخبة المستحقة، والصفوة الفاعلة. أراد أن ينذر قومه بكل ما يؤدي إلى استنفار همتهم الحضارية، فأطلق نفيهِ الحضارى بأعلى صوت، غير عابئ بقوانين «العملة الرديئة التى تطرد العملة الجيدة»، واعتبر هذا القانون من جملة التحيزات التى تورث اليأس والقنوط، والشلل الفكرى والقعود. وهو لا يعرف إلا قانون القوة والمقاومة، فيعظّم قوته ليزيد مقاومته فى مواجهة كل قوة طغيانية. وكان عليه أن يكشف زيف القانون، ليؤكد، وبأعلى صوت، وينبه بنفيهِ الحضارى أن العملة الرديئة هى العملة الزائفة، ويريقها لا يُخفى زيفها، وعلينا أن نكون من المهارة والدقة. وفق عقلية ناقدة، كاشفة، فارقة. بحيث نتبيّن الخيـث من الطيب، والزيف من الصحيح، والبهرج من الرصين، وزُخرف القول من القول الثابت، والكلمة الطيبة من الكلمة الخبيثة.

ومن هنا؛ كان نفيهِ إلى زيف انطلى على البعض، وبريق أخذ بالأبصار، وسراب بقيعة يحسبه الظلمان ماءً. ونَبّه بنفيهِ إلى ضرورة رد القانون إلى أصله الأصيل والصحيح وهو أن «العملة الجيدة تطرد العملة الرديئة الزائفة»، مؤكداً أن من يملك «القانون» يملك حق عزفه! وهو فى هذا قد يسبح ضد التيار كما يقولون، إلا أنه بخبرته الفكرية والبحثية تعلّم العزف المقاوم على القانون، وعلمنا فن تغيير القوانين الزائفة بقانونه الصحيح، وأطلق من نفيهِ «فقه التحيز»، فتأدّى إليه من تنادى، واهتموا بما يقول، وتأكد الجميع أن «الرائد لا يكذبُ أهله».

وفى «دار الندوة» برزت وتبلورت «إشكالية التحيز» ضمن رؤية معرفية بصيرة، ودعوة عامة للاجتهاد فى كل مجال بحثى، وتخصص علمى، وشأن فكرى، لا يستثنى منهم أحداً، إلا من أبى! أبى إلا أن يغلق عليه داره إيثاراً للسلامة والراحة، أو أبى إلا أن يغلق عليه عقله معتقداً أن الأمان فى التقليد، أو أبى إلا أن يفصل فكره عن أمته وضروراته وحاجاتها المعرفية والفكرية والحضارية، فأصرّ على أن يكون حبله السرى الذى يتغذى منه وعن طريقه متصلاً، فقط، بحضارة الغرب ومعارفها وأفكارها، وهو لا يتكر لحظة واحدة أنه وكِد وقد حان وقت الفطام، وأنه قد شب عن

الطوق . إلا أنه أصر على أن يكون عبداً كلاً على مولاه ، أينما توجهه لا يأت بخير ! إلا أن من أبى لم يتوقف عنده ، لأنه علم أنه لا يزال . يكسله العقلى ، أو بتقليده الفكرى ، أو بتفريبه الثقافى - أسير القانون الحديدى : « العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة » ، وبلغ من إغلاقه عقله استغلاق كل شيء عليه ، وبدا بعضهم مهزواً بأن عملته الرديئة هي العملة الصحيحة ، لأنه من كثرة ما احتطب منها وجمع - كحاطب ليل - لا يدري ممكن الخطر فيما جمع ، وما يتربص به من داخل مكتونه الفكرى والمعرفى . بل أكثر من ذلك لا يريد أن يعترف بعملته الرديئة الزائفة ، وزيف ما جمع ، وخطر ما احتطب ؛ لأنه يثق أن لحظة اعترافه هي لحظة إعلان إفلاسه وغفلته .

فبات ، وأصبح ، وأمسى ، وما زال ، وما انكف ! يجمع عملته الرديئة وهو يوهم نفسه - قبل غيره - بأنها العملة الصحيحة . فإنه يفضل وهم العملة الصحيحة - مع ما قد يعلمه من زيفها وبهرجها - على التخلّى عنها ، والتخلّى عن قانونها الباطل . وفى ارتكانه إلى وهم عملته الزائفة وهم قانونها نسى ، وربما تناسى من فرط خداعه لنفسه ولعقله ولأتمته ، أنه « لا يصح إلا الصحيح » ، ﴿ فَأَمَّا الزُّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ﴾^(١) ، وأن الكلمة الخبيثة كالعملة الرديئة والزائفة لن تواجه إلا سنة ماضية وقانوناً قائماً : ﴿ اجْتَنَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴾^(٢) .

ونهض المسيرى يُعدُّ العُدَّةَ ؟ فإن السفر طويل ، ويرتب ما استطاع من كتيبة « فقه التحيز » ، كتيبة استطلاع من أمهر الباحثين فى تخصصات متنوعة ، كلٌّ منهم أمسك بنفيره المعرفى والبحثى والفكرى « لينذر عشيرته الأقربين » ، فكان مشروعه الفكرى فى فقه التحيز ، والذى أطلق نفيه الأول لينذر أتمته ونيبها من غفوتها . وقد أدرك منذ اللحظة الأولى أن نفيه لا يعنى أن يقوم ويرابط على هذه الشجرة وحده ، ولو كان ذلك فى عقله ما تنادى بنفيه (أقصد قلمه) مع غيره ، ولكنه يعلم أن الرباط على ثغرة « فقه التحيز » تحتاج إلى من يتعاونون على البر والتقوى ، فكانت تلك الموسوعة الاستكشافية : إشكالية التحيز : رؤية معرفية ، ودعوة للاجتهاد ، لتعلن أن

(١) الآية ١٧ من سورة الرعد .

(٢) الآية ٢٦ من سورة إبراهيم .

الأمر جدُّ وما هو بالهزل، فأعلن - ومن أوسع باب - دعوةً للاجتهد حول إشكالية التحيز، بعد أن أغلق الغرب بحضارته وأفكاره ومعارفه باب الاجتهاد، موهماً كلَّ من دخل عن طريقه وبمعرفة أن كل الأبواب مفتوحة، وأن كل النوافذ مُشرَّعة، ولم تكن إلا أبواباً متخفية، ظاهرها الرحمة، وباطنها العذاب. وكان من المهم أن ينبه بنفيره من ينبه إلى أبواب الرحمة الحقيقية (فتح باب الاجتهاد حول إشكالية التحيز)، وأبواب العذاب الجهنمية (التي ظاهرها الرحمة، وباطنها العذاب). والفقه فهمٌ عميق، ودعوة الاجتهاد سنة ماضية، فواصل مع السيوطي دعوته إلى الردِّ على من أخذَ إلى الأرض، وجَهِل أن الاجتهاد في كل عصرٍ فرض.

فتوالى بحوث في علم النفس، وعلوم التربية، وعلوم الاتصال، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، والفن والعمارة، والأدب والنقد، والعلوم الطبيعية والتطبيقية، وإدراك التحيزات في الفكر العربي، ومشكلة المصطلح والتحيز فيها... إلخ. وتواترت الرؤى، وتبلورت الإشكالية، ومثلت مقدمة المشروع «فقه التحيز» صفوة المشروع، وصيحة النفير الرائدة، فالرائد لا يكذبُ أهله.

وفي هذا السياق وضمن هذه الفاتحة لهذا البحث، كان عليّ أن أختص بالحديث عن فقه التحيز، أعرض خرائطه الكلية، لأشدُّد على جدَّة طرح هذا المشروع وجديته، وكان ذلك في قسم البحث الأول. أما قسمه الثاني، فقد أردت به أن أضيف بعض ما ارتأيت مهمًّا لمواصلة فتح باب الاجتهاد حول فقه التحيز، وأسميته «تنويعات على مقام فقه التحيز».



أولاً: خرائط فقه التحيز

كثيرٌ من الخرائط الراصدة تكون أبلغ من الحديث عنها والتعليق عليها؛ إذ أنها توضح الرؤية الكلية الكامنة خلف النماذج المعرفية. ومقدمة فقه التحيز ذاتها معمارٌ يحدِّد الإشكالية، والدعوة للاجتهد، والانطلاق إلى التعريف والتصنيف، وإبراز

التحيز في النموذجين الغربيين - المعرفي والحضاري - والعلاقة فيما بينهما، ثم يقوم - بعد نقد ونقض النموذج البديل للنموذج السائد - بتأسيس مؤشرات أولية في بنائه ، لفتح باب الاجتهاد المتواصل حول الإشكالية والنموذج الغربي ، ومعمار البديل وقدراته وتفعيله وتشغيله . رؤية متكاملة لا يصلح فيها إلا بيان أصول عمارة هذا النموذج الذي عبر عنه الدكتور المسيري .



(١) انظر : عبد الوهاب المسيري ، إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد ، المقدمة (' فقه التحيز ') للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط ٣ ، ١٩٩٨ م .

(٢) باب الاجتهاد

(أ) الوعى بالمشكلة^(١)

تبلور الإشكالية	إشكالية التحيز في المنهج (دعوة لفتح باب الاجتهاد)
<ul style="list-style-type: none"> - قضية فقه التحيز في المنهج والمصطلح. - قيام الغرب بتدويل نماذجيه الحضارية والمعرفية. - النماذج ليست لها بالضرورة علاقة قوية بواقع شعوب العالم غير الغربي. - النماذج ليست قادرة على التفاعل مع هذا الواقع أو تفسيره أو تغييره. - يؤدي تبني هذه النماذج أحياناً إلى تدمير ذلك الواقع. 	<ul style="list-style-type: none"> - المناهج التي يتم استخدامها في العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة. - تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجال الرؤية وسائر البحث، وتقرر مسبقاً كثيراً من النتائج. - يبرز ذلك مصطلح التحيز (وجود مجموعة من القيم الكامنة والمستترة في النماذج للمعرفة والوسائل والمناهج البحثية، التي توجه الباحث، دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج، بحيث يصعب التخلص منها). - الفقيه تأخذ شكل نماذج أو استعارات معرفية كامة. مثال ذلك: مفهوم التقدم والتنمية، ومفهوم التاريخ اليهودي.

(ب) التأخير والوعى بالآزمة

إن كثيراً من شعوب العالم بدأت تتخلى عن تحيزاتنا التابعة من واقعها التأويخي والانساني والوجودي.	تبني هذه الاستعارات يخلق ارتباطاً اختيارياً بين الباحث والأفكار، وتشكل تربة خصبة لهذه الأفكار تنمو فيها وتخرج.
<ul style="list-style-type: none"> - بدأت تتبنى تحيزات الآخر، بما في ذلك التحيزات ضدنا، وبدلنا منظر إلى أنفسنا من وجهة نظر. - ترديد ما يقولون. تبني ما يستخدمون من علوم، لم تؤسس علوماً جديدة لتعامل مع الإشكاليات الخاصة بنا. 	<ul style="list-style-type: none"> - تحيز الباحث لبعض الظواهر والأفكار. إهمال واستبعاد بعضها. - الاستعارات تأتي حاضرة، غير رتيبة، تسلب الباحث كثيراً من حيويته، وتحل محل حركته. - التحيزات المرتبطة بها تحيزات بشكل كامن ومستر.

جـ/ وما المخرج ؟

جـ/ ما العمل ؟

الوعى بالطريق	والبحث من حلول
<ul style="list-style-type: none"> - تأسيس علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعته يتعامل مع قضية التحيز، ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها. - ضرورة تكوين مفهوم الجماعة العلمية، والتي ترتبط بعناصر فهم البنى والعلمى والمعرفى المشترك. - ضرورة تأسيس فقه التحيز، بما يضمن استرجاع البعد الاجتهادى والاحتمالي والإبداعي للمعرفة. 	<ul style="list-style-type: none"> - التعرف بإشكالية التحيز في المنهج. - الوعى ببعض سماته وآلياته. - الوصول إلى بعض الحلول المبرورة. - ظهور نموذج معرفي بديل. - ضرورات التأصيل في أحد الموضوعات التالية: الأساقف البديلة، نقد النماذج المعرفية السائدة، زمنية الأفكار المحورية الغربية.

د- هدف الدراسة لإشكالية التحيز وتأسيس فقه للوعى بها

- بسط محاولة اكتشاف بعض التحيزات الكامنة في مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمتنا للمعرفة.
- اقتراح عناصر بديلة، والتعرف على التحيز وتجاوزها، والانتقال من النموذج المرفوض والمقروض (التحيز) إلى النموذج الجديد (البديل المستقل).

(١) المرجع السابق، ص ١٧- ٢٢.

ما التحيز؟

(التعريف والتصنيف)^(١)

التصنيف (أنواع التحيز)

- هناك
- التحيز لما يراه الإنسان أنه الحق، وهذا هو الالتزام.
 - التحيز للباطل، وهو مرجعية في ذاته لا خارجها، ويأخذ أشكالاً مختلفة:

- التحيز للذات التحيز للقوة التحيز للسلطان
- تحيز واع واضح، وآخر غير واع (كامن).
- من حيث حدته، يمكن أن يكون التحيز حاداً واضحاً. تختلف درجة التحيز من ميدان لآخر. يرتبط ذلك بمدى ارتباط الميادين أو العلم بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة.
- تحيز داخل التحيز (حيث يتبنى الباحث رؤية معينة محددة من داخل نموذج معرفي متكامل، تحيزاته أكثر اتساعاً).
- تحيز الباحث لعدد من الأفكار تنتمي إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة، ولكنه يتبناها كلها دون تمييز أو تفرق، بسبب غياب الرؤية العميقة.
- هناك تحيز جزئي وآخر كلي. والجزئي منه تحيز الشخص الواثق من نفسه ذي الهوية الواضحة (يمسك بالميزان، لا يخاف أن يستورد الأفكار والأشياء من الخارج، يزن ما يستورد بميزانه، لا يستسلم لإمبريالية المقولات (الميزان والموزون)).
- تحيز الواقع المادي ضلنا. يجب ألا نقبل الواقع المستورد المتحيز ضلنا. وبهذه الطريقة قد تحرر الذات من التبعية للآخر، وقد يتدفق الإبداع.

التعريف: تعريف التحيز (المعنى والمبنى)

- المعنى،
- كل شيء، كل واقعة وحركة، لها بُعد ثقافي وتعبير عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية.
 - النموذج: صورة عقلية مجردة، وتغطي تصوري، وتمثيل رمزي للحقيقة، وهو نتيجة عملية تجريدي (تفكيك وتركيب).
 - لكل نموذج بعده المعرفي، أي معايير الداخلية التي تتكون من: معتقدات/فروض/مسلمات/إجابات عن أسئلة كلية/ونهاية- تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، تزوده ببعده الغائي، والقيم الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، ومسلمات النموذج الكلية ومرجعياته التي تحجب عن الأسئلة الكلية والنهائية.
 - كل الظواهر هي نتيجة اختيار، ومن ثم فهي متحيزة.
 - أما البعض فيرون العلم والأمور الأكاديمية منفصلة عن تجربة الإنسان الوجودية والشخصية، وهم بذلك يتحيزون إلى الموضوعية والحيادية (الموضوعية المطلقة)، حيث يرون أن دخول الذات في عملية الإدراك والتوصل يعد أمراً مشتبهاً، ولذا يجب استخدام المبنى للمجهول أو ضمائر الغائب حتى تختفي الذات تماماً.
 - المبنى والمعنى اللغوي والمعجمي:
 - التحيز كما جاء في المعاجم اللغوية هو الانقسام والموافقة في الرأي، وتبنى رؤية ما، مما يعنى رفض الآراء الأخرى.
 - قاعدتنا فقه التحيز:
 - الأول: أن التحيز حتمي.
 - (التحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها- التحيز لصيق باللغة الإنسانية نفسها- التحيز من صميم المعلى الإنساني، ومرتبط بإنسانية الإنسان- الثقافي بالضرورة متحيز).
 - الثانية: التحيز قد يكون حتمياً، ولكنه ليس نهائياً.
 - (الفطرة الواحدة- الاختلاف والاختيارات الخاصة- التعارف لا التناحر، والتدافع لا التصارع- اللغة قادرة على التواصل ومساعدتنا في تجاوز أشكال التحيز- مرجعية نهاية مشتركة تمثل إنسانيتنا المشتركة والقيم الأخلاقية).

(١) المرجع السابق، ص ٢٦: ٤٠.

(١) التحيز للتمودج الحضارى المعرفى الغربى

التمودج الحضارى هادى ما يحدد نموذجاً معرفياً متكاملاً يمتدنى منظومة فنية

التحيز الآخرى	التحيز الأكبر	تحيزه	طبيعته
النظرية	التفكير المادى هو	واحدية المادية.	نموذج عقلانى
الغابريانية	التحيز الأكبر.	التحيز للطبيعى	نفسى مادى
والتيثوية.	التقدم هو الركيزة	المادى على حساب	يتبدى فى
العراق من أجل	الأساسية للمنظومة	الإنسانى	المصطلحات،
البقاء للأصلح.	الغربية للمادية الغربية	وفى المادى.	المفاهيم،
الإنسان ذنب	الحديثة.	تحيز للتعميم	التطبيقات،
أخيه.	الإجالة عن الأسئلة	والتمهيط على	المشاعر،
السوق/الصنع.	النهائية التى يواجها	حساب التخصيص	الإجراءات،
روية العالم	الإنسان وهدف	والخصوصية.	أكثر النتائج
كسوق	وجوده فى الكون.	تحيز للحسوس	شروعاً وسطوة.
ومصنع.	التقدم المادى عملية	والحدد وما يقاس	مركز الكون
آليات صراعية.	أخيه.	والكمى، على	كأن فيه وليس
الإنسان	تاريخ إنسانى واحد،	حساب قيسر	متجاوزاً له.
الاقتصادى	لا إنسانية مشتركة	الحسوس	تصفية ثنائية
الإنسان النشط	تبدى فى تشكيلات	واللامحدود وما لا	الخصائص
خضع لآليات	حضرية وتاريخية	يقاس والكيفى.	والخلق.
صارمة.	مختلفة ومتنوعة.	تحيز للبيسيط	الإنسان مركز
يتج ليهتمك،	التقدم مراحل نظرية	والواحدى	للكون،
يستولك ليتج	متالية.	والتهافت.	وتأكيه.
لا يخدم إلا	الجماعات الغربية	تحيز للموضوعى	مفهوم الإنسان
مصلحت.	خوة العملية التطورية	على حساب	الطبيعى المادى.
الدولة المركزية.	العالية الطبيعية	الذاتى.	عقل الإنسان
الدولة القومية	المعرفة تراكمية،	التحيز ضد الغائية	جزء لا يتجزأ من
العلمانية	مطردة التراكم، تزيد	والخصوصية	الطبيعة/المادة.
الوطن الإنسان	التعمك.	والتركية.	الحقائق عقلية
الطبيعى	التقدم اللانهائى.	التحيز للمادى	وحسية.
الاقتصادى.	التقدم ليست له غاية	للإنسان فى هيكل	المجهول مؤقت.
الفرد لا يكتب	إنسانية محدودة أو	للمصطلحات.	العقل قادر على
هويته إلا من	مضمون أخلاقى	للمصطلح الأمثل	إعادة صياغة
السوق.	محدد.	هو: العلم، الدقيق،	الإنسان وبيته.
مفسدة.	التقدم مرجعية ذاته.	الوصفى، الكمى	القانونيين
استهلاكية	تحيز كامل للرؤية المادية	الذى ينه الجواز	الأغلائية
عالية.	الكفاءة فى مفهوم	التحيز للمصطلحات	لا وجود لها.
مسرعة النظام	التقدم الغربى.	الغربية للمادية.	لا يوجد سوى
المحلى	تفوق الغرب وعاليته	تفسير التحكم	المنفعة والذلة.
والاستهلاكية	إعطائه.	الإمبريالى فى	الإمبريالية
العالية.	اعتماد التمودج	الواقع.	الغربية.
	الحضارى الغربى	ما يتم ترشيده يمكن	العالم مصادرة
	والعرفى نموذجاً	اعتزله وتمهيطه،	استعمالية.
	قياساً للبشرية.	وباللا يمكن؟	الرؤية المرفوعة
	إغفال ثمن التقدم	يخشى أو يهيم.	الإمبريالية.

التحيز للتمودج الحضارى الغربى

بفضل هيمنتته

تركنا نرى أننا نتبين تراثاً الأخرى بكتامة عالية. لم يتم بحيلة نقدية إنسانية لتراثنا وتراثهم. تبتنا نموذج الحضارى والتهنئة متجانهم الحضارية. التمودج الحضارى الغربى أصبح يشغل مكاناً مركزياً فى وجدان معظم التفكير والشعوب.

حقن هذا التمودج بما له من قدرات تصوية وتنظيمية مرتفعة بسبب بساطته وعمادته انتصارات باهرة على المستوى الفئوى

على المستوى الفئوى (فئوحات، غزوات، سلع ورغبات، واحدة صاعدة، فنون رائدة، الإيمان بأن رؤيته للعالم فلسفات عقلانية مادية بسيطة ذات مقدرة الإنسان. تفسيرية مباشرة وعالية، العلوم الغربية علوم عالية.

العالم الإسلامى والصراع مع هذا التشكيل الحضارى. محاولة اللحاق بالغرب بوجه جميع المشروعات التفسيرية فى العالم الثالث بما فى ذلك العالم الإسلامى.

محاولات اللحاق بالغرب لها أصولها فى بعض الاتجاهات الإسلامية السطحية. المشروع التهجوى الإسلامى بالنسبة لهم أسس الطرق للحاق بالغرب. الإسلام يكتب شرعية بمقدار اقترابه من التمودج الحضارى الغربى. يتم تغريب المودج الإسلامى بحيث يتفق والتمودج الحضارى الغربى. كل المشروعات الحضارية السابقة رغم تنوعها واختلافها وتصارعها

جعلت الغرب نقطة استقطبت رؤية الغرب مرجعية نهائية مطلقة لنفسه ولشروع الحضارى

الغرب هو التشكيل الحضارى الذى سبقتنا والذى علينا اللحاق به.

آليات تجاوز التحيز^(١)

(أ) إدراك حتمية التحيز وضرورة النقد الكلي	(ب) توضيح لنقص النموذج المعرفي الغربي	(ج) نسبية القرب	(د) ضرورة الانفتاح على العالم
<p>حمية التحيز:</p> <p>- إدراك حتمية التحيز هو ذاته أول خطوة لتجاوز. فالإيمان بالتحيز رفض لفكرة بساطة الواقع، ولا كيسة الإدراك وسلبية، ولفكرة القانون العام، وتأكيد على فصالية الإنسان وإيداعه، وأن دوافعه مركبة. وهو دفاع عن مركزة الإنسان ضد الفلسفات المادية.</p> <p>- إدراك حتمية التحيز يعني أن كل سلوك إنساني أو مصطلح يمر عن فحوص معرفي كامن. تجاهل الخطاب التحليلي الغربي البسيط للمعرفي الذي يتعامل مع المسلمات الكامة، والتي تشكل إحصائية على الأسئلة النهائية والكلي.</p> <p>- اكتشاف النموذج الكامن عملية جماعية متكاملة، تتم على عدة مستويات، وليست عملية فردية.</p> <p>- ارتباط البعد المعرفي والبعد الدلالي (دولة الإنسان للكون وتنفسه)، ضرورة لفحص العلاقات القيمة والقيمة بين المفاهيم العلمية والمفاهيم السائدة.</p> <p>النقد الكلي:</p> <p>- ضرورة اكتشاف التحيز في مجمل البناء النظري الغربي، لا التوقف عند اكتشافه على المستوى الجزئي والتطبيقي.</p> <p>- النظرة الشمولية والأصح تحفظ على عمليات الترفع المستندة إلى فصالية الرؤية الغربية.</p>	<p>- نموذج معاد للإنسان: (نزعات دمية، نهي استغلاله في الأرض، يعلن موت الإله، قسوت الإنسان، يتزع القداسة عن كل شيء، ينكر المعنى والمغزى).</p> <p>- استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي:</p> <p>■ المشروع الغربي لسد كل الثغرات والتوصل إلى قانون عام مشروع مستحيل من اتاحيين المعرفة والعلمية.</p> <p>■ يحاول النموذج المعرفي الغربي أن يصل إلى مستويات من التعميم لا تيرها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم.</p> <p>■ اصطدام المشروع الحضاري الغربي المتني على التنبية والتحكم في المصادر وتظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم اللاتناهي محاط كوني صلب (تفاوت التامع).</p> <p>■ علامات استحالة المشروع للمعرفي تظهر في تكاثر المدارس وإسهال المصطلحات ما بعد الحديثة (لا تحكم، العالم كذ لسب).</p> <p>- دراسة أزمة الحضارة الغربية (شبنجر وأوينز وكولن ويلسون). نظرية عامة لأزمة الحضارة الغربية الحديثة وأزمة النمط التحديثي الغربي.</p> <p>- فاذجية الاعتراف وانحرافات الحضارة الغربية، عمليات الإبادة التهجيبية، اللحظة النازية، الصهيونية... إلخ.</p> <p>- الفكر الغربي الاحتجاجي أو المهاد (الحداثة، وبرور الانحاء الاستثنائي، مراجعة نظريات التنمية والتقدم، فكر أحزاب الحضر والمفادعين عن البيت، المراجعيات الجديدة في علم النفس واللغة، الأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية، التعددية الموضوعية والنموذج الواحد المادي العقلاني).</p>	<p>- عملية النقد ليست عملية سلبية تفكيكية. بل إن هدفها هو الفهم المتعمق الذي يمكن من الفرز والعر بين ما هو خاص غربي، وما هو عام عالمي وإنساني مشترك.</p> <p>- استعادة الرب نسبيته بعد تجوله المطلق.</p> <p>- محاولة الوصول إلى رؤية عالمية حقيقة، مستبارة بين البنى الحضارية والتجارب التاريخية والنماذج المتحددة، وليس في فرض استقفا مع قانون عالمي وعمي هو في النهاية قانون غربي.</p> <p>- إبراز خصوصية الحضارة الغربية.</p> <p>- دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظاهرة.</p> <p>- بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث (إسيتروا، فسرويد، كاتكا، التفكيكية).</p>	<p>- لا بد من الانفتاح على ثقافات العالم، والاستفادة من التراث الحضاري والثقافي والفكري للحضارات المرمية المختلفة التي تلك إذا معرفياً في فهم الإنسان والجمتمع والطبيعة.</p> <p>- دراسة الحضارات غير الغربية.</p> <p>- إدراكنا للتحيز سيجعلنا لا نتلقى المعارف سلبية أو على أنها معرفة عالمية عامة بدعية مطلقة، تعبر عن القانون العام، ولا تقوم للعلم قائمة بدونها. خصوصها للتقويم النقدي وأعمال العقل لكشف النماذج المعرفية والفلسفية الكامة. التمييز بين الحق والسمين، وبين الحق والباطل، والتافع والضار.</p> <p>- لا يوجد قانون واحد عام جاهر.</p> <p>- لا توجد إجابات نهائية.</p> <p>- المعرفة تسرة دائمة ودابة للتعرف.</p> <p>- التحضر من الحقائق الصلبة والمطلقة، ولي أعتاق الحقائق وتزغليها في عدمة وجهة نظر معينة.</p> <p>- تراكم المعلومات لا يتم بطريقة محايدة وإلا من خلال نموذج معلوماتي متحيز... نموذج يقرر ساداً يستحق الرصد والتسجيل وماذا يجب أن يهمل، وما المركز وما الهاش.</p>

(١) المرجع السابق، ص ٨٤: ١٠٦.

النموذج البديل^(١)

[illegible]

إشكالية التحيز، رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد المقدمة - منه التحيز ...

علم النفس والتعليم والإتصال الجهابري	الفن والعمارة	العلوم الاجتماعية	العلوم الطبيعية	مشكلة المصطلح والأدب والنقد	إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث
تضحية التحيز في علم النفس، ملايح من سيرة ذاتية. العلوم الاجتماعية بين التحديث والقريب: نموذج علم النفس. إشكالية التحيز في التعليم. التحيز في المفكرات النفسية. التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف الكتابيات. الحقائق العلمية والتعميم المعوج دراسة في التحيز المعلوماتي. وراء الحقائق: الأرقام تخون العالم! الفرصية والتحيز في تسياسات الرأي العام. التحيز في الاتصال الجهابري والعروج من الذات.	إشكالية الصورة بين الفقه والفن. البُعد الخامس ظاهرة كونية قابلة للقياس. عنف الصورة: نظرات في لغة السيما الراحة. العمارة الداخلية البحر الانتماء. دراسة التحيز في التصميم العماري. المعمارة والتحيز. مواجهة مع مفاهيم التحيز في الفسيف العماري من الحضري المحسوس المحسوس إلى مسيكيات الارتجاس. نحو منهج إسلامي لدراسة المدينة الإسلامية.	ملايح التجرد والموضوعية في الفكر الاجتماعي. الإنساني والعنصري. ممارسات البحث العلمي الاجتماعي بين الهندسة الاستعمارية القسرية والحوار الثقافي الخلاقي. التحيز في المدارس الاجتماعية الغربية: ترانسا هو المنطلق للتنمية. للحادثة الأمريكية وعلاقة التغير الاقتصادي بالتطور السياسي نظريات التنمية السياسية نموذج للتحيز في العلوم السياسية. قراءة في محمد التنمية لقرائح سانس. التحيز في كتلة التاريخ. الدولة العثمانية: أبعاد التحيز في دراسات النظام الدولي في دراسات التاريخ الإسلامي. مقدمات أساسية حول التحيز في التعليل السياسي: منظور معرفي وتطبيقي. الأسيرة والدولة: الماضي الغربي أم المستقبل الإسلامي. ملايح التحيز في مفهوم الحاكمية. حول فكرة المواطنة في الجميع الإسلامي.	مغالطات فلسفية غلب صياغة القسريتين الطبيعية. إشكالية التحيز في تاريخ العلم والفقه. الانحياز الحضاري الغربي في التصانيع الرياضية الحديثة كمنهج للبحوث في العلم الهندسي. الذكاء الصناعي يسن الأذى والإنساني. محاولة استكشافية في طبيعة الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي وذلك بمساعدة للتطور الغربي. حكما لا إلهاء: عن التحيز في الثقافات الطبية. العلوم الطبية والتحيز للتدريج الأوروبي الغربي. تأملات عن التكنولوجيا والتنمية من منظور حضاري.	كلمة في التحيز. الخصوصية الحضارية للمصطلح ت. التحيز في المصطلح. هاتان نفاحتان: حضران: دراسة في التحيز وعلاقة العالم بالمثل. النظريات الغربية المعاصرة وموقفها من الغربية. اعتناء الفكر الحضري الحديث على داته اللغوية. مسار المنهج: تحيزات الفقه. إشكالات مقارنة التحيز في أدب المصالح الثالث.	تحيزات غربية في فضائها نهضتنا الحضارية (أنور عبد الملك). إشكالية التحيز لدى: طسار البشري، جلال أمين، محمد الوهاب الميري، سيد دسوقي حسن. التحيز للتفسيرات المادة (عبد الروهاب الميري). إدراك التحيز في الثقافات الانطالية. واقف نسقل التكنولوجيا والتحيز عند الذات. عصر النهضة والتحيز في كتابة التاريخ (ميسر شفيق). إشكالية التحيز في مناقشة قضاياها الشرعية الإسلامية (البشري). التحيز في دراسات المرأة (منى أبو الفصل).

(١) المرجع السابق بأجزائه السبعة.

البشائر^(١)

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد

الجزء الأول، إشكاليات نظرية	النماذج كأداة تعليلية	الحلولية الكمونية الواحدية	العلمانية الشاملة	الجماعات الوظيفية
<ul style="list-style-type: none"> - المفردات. - المرجعية - النهائية. - الإنشائية - المشتركة. - إغفاق النموذج - المادى فى تفسير - ظاهرة الإنسان. - إشكالية - الإنساني - والطبيعى والذاتى - والموضوعى - والجزئى والكلى. 	<ul style="list-style-type: none"> - النماذج : سماتها وطريقة - صياغتها. • أنواع النماذج : - النموذج التصنيفى. - النموذج التاريخى والبيئى - (موضوعات). - النموذج الألى. - النموذج الجيسولوجى - التراكمى - النموذج الموضوعى للمادى - التلقى. - النموذج التفسيرى - (الاجتهادى). - أكثر تفسيرية، وأقل - تفسيرية. - النموذج التوليدى والنموذج - التراكمى. - نموذج التراجع بين الواحدية - والذاتية (التمركز حول - الذات). - الموضوعية المادية (التمركز - حول الموضوع) وبين الصلاة - والسيولة. - نموذج المابعد. - النموذج الاعتزالى. - النموذج المركب. - نموذج التكامل القسقىاض - غير القسقى (نموذج - الانتفاضة). - المؤشر بين النماذج - الاعتزالية والمركبة. 	<ul style="list-style-type: none"> - الحلولية - ووحدية - الوجود - والكمونية. - الحلولية - الكمونية - الواحدية - والعلمانية - الشاملة. 	<ul style="list-style-type: none"> - إشكالية تعريف - العلمانية. - إشكالية اختلاط - الحقل الدلالى - لمصطلح ومفهوم - علمانية. - نموذج تفسيرى - مركب وشامل - للعلمانية. - مصطلحات - الواحدية - والاستيعاب فيها. - مصطلحات تشير - إلى تفكيك - الإنسان - وتقوية. - مصطلحات - جديدة للحورة - النموذج الكامن. - الشائبة الصلبة - والسيولة الشاملة - وما بعد الحداثة. - العلمانية الشاملة - والإمبريالية. - العلمانية - الشاملة : إعادة - تصنيف (تاريخ - موجز وتعريف). 	<ul style="list-style-type: none"> - السمات - الأساسية - للجماعات - الوظيفية. - الجماعات - الوظيفية - والحلولية - والعلمانية - الشاملة.



(١) المرجع السابق، ص ١١٦، ١١٧. وانظر أيضاً: أ. د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيرى جديد، القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨، ط ١.

ماذا يعني لنا إذن من رصد خرائط التحيز² كما أشار إليها الأستاذ الدكتور المسيرى فى مقدمته حول «فقه التحيز»؟

- تحريك أصول التفكير المعرفى العميق للبحث فى التحيزات المعرفية والحضارية والفكرية والثقافية .

- تأصيل الرؤية الناقدة ، لا بغرض التفكيك أو النقص ، ولكن بغرض التأسيس والبناء .

- إدراك شيوع التحيز كمدخل لدراسة النصوص والخطابات الثقافية والمعرفية ، وكشف التحيزات الظاهرة والكامنة عملية معرفية ومنهجية ، فضلاً عما تشير إليه من ضرورات وأقعة تسهم فى نقد الذات ونقد الغير ، فى إطار المقدرة التفسيرية والعمق التحليلي الذى يضع فى حسبانته الطبيعة المركبة والمعقدة والمتداخلة للظواهر .

- التساؤل الأركى حول التحيز يحرك عقلية كاشفة وفارقة تتساند ورؤية معرفية نماذجية تتعرف على الكامن والظاهر ، والعام والخاص ، والكلى والجزئى ، والاستمرارية والانقطاع ، والثابت والمتغير ، فى إطار يؤكد على ارتباط العلاقات فيما بينها ، ويوصل مناهج النظر للظواهر المختلفة .

- إنكار التحيز باسم الموضوعية ، والعقلية الباردة ، والدراسة المحايدة ، والصفحة البيضاء ، ليس إلا مقدمات لتمرير التحيز بطريقة شديدة التخفى ، والإعلان عن الالتزام هو أولى درجات الاستقامة العلمية والعدل فى بحث الظواهر المختلفة .

هذا بعض ما تقدمه خرائط فقه التحيز³ ، وهى لا تزال تُقضى بأسرارها وكوامنها لمن يجعل فقه التحيز فى أولوياته المعرفية والبحثية ، يطول بنا المقام لو تحدثننا عن بعض تأثيراتها . وقد مثلت تلك الجهود الاستكشافية فى موسوعة التحيز مقدمات لا بد منها ، ولا بد من تفعيلها بأكثر من طريقة وفى أكثر من مجال معرفى .



ثانياً ، تنويعات على مقام فقه التحيز :

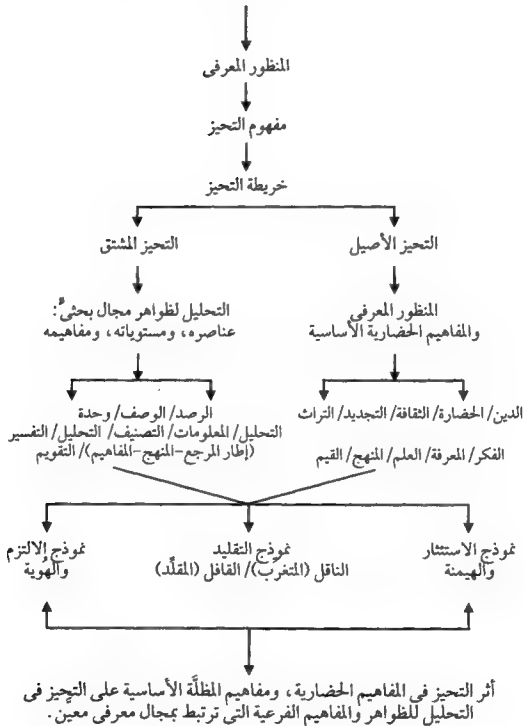
حينما يتجه الباحث إلى معالجة موضوع مثل «التحيز» ، فى أى من المجالات المعرفية المختلفة فى العلوم الاجتماعية والإنسانية ؛ فإن ذلك يشير إلى البحث فى موضوع ممتد ، يمكن من خلاله الكشف عن التحيز فى هذا المجال أو ذاك ، وتحديد أنماطه وأشكاله ، وحصر نماذجه ، والتوجه إلى تلمس مسبباته ، والتعرف على قابلياته ، والبحث عن آلياته ووسائله ، وإمكانات سدّ ذرائعه ، وفتح سُبُل الكشف عنه ، والوعى به كمقدمة لمواجهة . بل وربما يؤدى البحث إلى تأسيس نموذج بنائى يخالف نموذج التحيز .

إلا أن بحثاً قد لا تتسع - وفق الحدود المقررة أو المتعارف عليها - لاستيعاب دقائق الموضوع أو استغراق تفصيلاته ، فهذه عملية بحثية ممتدة تُعدّ من أهم عناصر الصناعات المعرفية الثقيلة ، وتعتبر كذلك - ضمن نسق من الموضوعات الأخرى المتكاملة ، مثل تصميم الخرائط الفكرية لتحديد علل الفكر وأزماته ، وحالات العلوم ومجالاتها ، والمفاهيم وأثرها فى الحياة الثقافية والحضارية - على رأس قائمة لتأسيس فقه للمعرفة (العلوم الإنسانية والاجتماعية) .

وغاية أمر هذه الأبحاث أن تشير إلى ضرورة الاهتمام بتلك الثغرات المعرفية ، التى يجب التفكير فى سدّها وتفحص مناهج ملئها .

كما أنه ليس من أغراض هذا البحث - ولا ينبغى له - أن يقدم رؤية نقدية متكاملة للفكر الغربى بكل مستوياته فى التحليل ، أو نقد حالة التغرّب التى تتسم بنقل المفاهيم والمناهج عامة ، أو نقد المنهج الذى يحتمى بالتاريخ والماضى الذهبى . إذ أن مهمته الأساسية هى الإشارة إلى نقد عناصر التقليد بلايينة ، ومداخله ، على تنوع أشكاله ونماذجه ، سواء كانت أسبابه فى الداخل أو الخارج ، وسواء كان هذا التقليدى - بلا حجة أو برهان - للغرب أم لغيره .

التحيز في التحليل والمفاهيم من منظور معرفي



ثالثاً: التحليل والمفاهيم في قلب عملية التحيز

يَحْسُنُ في بادئ الأمر أن نعرّف مفهوم التحيز والذي نجد جذره اللغوي في «حَوَزَ». وكل من ضم شيئاً إلى نفسه فقد حازه واحتازه أيضاً. وانحاز القوم: تركوا مركزهم إلى آخر. وقوله تعالى: ﴿أَوْ مُتَحِيّزًا إِلَى فِئَةٍ﴾^(١) معناه: أو مائلاً إلى جماعة من المسلمين. وانحاز الرجل إلى القوم بمعنى تحيز لهم^(٢).

والتحيز في حقيقة الأمر ميلٌ. وبتدقيق المعنى: هوى متّبع. والهوى سقوط، والسقوط تحيز. ومنه ما يتعلق بالأمر المعنوي، ومنه ما يتعلق بالمادى. والتاء في «تحيز» للطلب، وكأنه طلب للميل. وهو يتعلق بالعوالم الأربعة جميعاً (عالم الأفكار، والأشياء، والأشخاص، والأحداث)، كما يتعلق بكل عناصر السلوك (الاتجاه، والرأى، والحكم، والموقف، والسلوك الفعلى). ويتفرع عن عملية التحيز الكلية: التحيز البحثى والأكاديمى، وهو يُعدُّ. وكما سلف. ميلاً إلى الهوى والذاتية، وتعصباً للذات أو ضدها، للغير أو ضده. وقد يكون التحيز مقصوداً أو غير مقصود، ظاهراً أو باطناً، واضحاً أو متضمناً، معلناً أو مستخفياً، إلا أنه فى غالب أمره وفى معظم الأحوال - وباعتباره قيمة سلبية - يتسم بالخفاء. وقد يعود إلى موضوع البحث ذاته أو الباحث، وفق مُسَبِّقاته ومسلّماته وقابلياته، كما قد يعود إلى كيفية البحث ومناهجه. إلا أن أخطر أطراف التحيز هو الباحث ذاته. ومن المفيد فى هذا المقام أن نؤكد أن التحيز قد يكون أصيلاً، وقد يكون مشتقاً. وله من الأسباب والعوامل، كما له من القابليات والمحاضن. وله من الوسائل والآليات، كما أن له أشكاله المتنوعة.

والتحيز فى أى مجال معرفى حلقات متشابكة ومتداعية، تبدأ فى حقيقة الأمر من مفهوم العلم ذاته، وهو أمر لا شك يؤثّر على فهم وتعريف العلم ذاته؛ بل أكثر

(٢) انظر للمصباح اللئير، و مختار الصحاح : مادة: حَوَزَ.

(١) الأنفال/ ١٦.

من ذلك: يقود منطقاً وتلازماً إلى فهم مخصوص للظواهر التي يعالجها، وما يُعدُّ منها وفيها وما لا يُعدُّ كذلك^(١). ويسرى التحيز بعد ذلك من التحيز في تحليل الظاهرة موضع التناول وتحديدتها، إلى وحدة التحليل أو المفاهيم الأساسية أو المناهج المتداولة والمختارة، بل وقبل ذلك: العمليات المنهجية المختلفة من رصد، ووصف، وتفسير، وتعميم.

والتحيز في التحليل يأتي ابتداءً من طبيعة الظاهرة كموضوع للدراسة، وذلك في سياق تفهم الأمر وفق قاعدة «المعاصرة حجاب»^(٢). والظاهرة السياسية وما يتفرع عنها من إشكالات في غالبها تعالج أحياناً آتيةً وربما مستمرة، أى أن معاصرتها لا جدال فيها، والحجاب فيها يأتي تارة من عدم اكتمال الظاهرة، أو لأن الباحث جزء منها، وربما يدفع هذا الباحث نحو اتجاه متحيز يضمن له السلامة.

إننا، بلا مبالغة، في قلب عملية التحيز، المقصود منها وغير المقصود. فإذا كانت السياسة هي فن المعيش، فإنها شاملة لكل عناصره، ومن ثم؟ فهي تتطلب منا في

(١) انظر في مفهوم السياسة: د. حامد عبد الله ربيع، التحليل السياسي، محاضرات غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٧٠ - ١٩٧١، ص ٦٤ وما بعدها.

(٢) «المعاصرة حجاب» يجب أن تتحول إلى قاعدة منهجية، لها دلالتها البحثية، إذ أنها تعبر عن صعوبات منهجية تحيط بالظواهر التي تنسم بالمعاصرة. ومن الجدير بالذكر أن فكرة «المعاصرة حجاب» تروء بمكان مختلفة في كتابات تعلقت بعلم مصطلح الحديث، وفي قضية من أهم قضاياها وهي: الجرح والتعديل. «فالمعاصرة تورث المتأخرة» مثلما يرد لدى محمد ضياء الرحمن الأعظمي: دراسات في الجرح والتعديل (الهند: طبع الجامعة السلفية ١٤٠٣هـ، ص ٩٠)، وكذلك لدى عبد الوهاب الشعراني: الطبقات الصغرى (مكتبة القاهرة: الصادقية، د. ت. ص ٩٢)؛ إذ يثبت معنى مهمماً عندما يقول: «المعاصرة حجاب»، فحضور الحديث مزية وعيب في آن، فوجب التنبيه إلى هذا الأمر. انظر أيضاً ما شابه تلك المقولات في الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، أبو الحسنات محمد عبد الحى اللكنوى (تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتبة المطبوعات الإسلامية ١٩٨٦، ص ٢٦٧)، وأحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان (الهند، طبع حيدر آباد، د. ت. ص ١٦)، وغير ذلك كثير، مما يضيئ المقام عن ذكره، وإن كانت تلك القضية ما تزال في حاجة إلى تلمس دلالاتها المنهجية الكامنة فيها.

كل حركة رأياً أو حكماً أو انجهاً أو موقفًا أو سلوكًا، وهذه جميعاً تشكل مجمل الحياة الإنسانية، والمجالات الكبرى لأعمال التحيزات، والتحيزُ بصدها- وبفعل الضغوط الحضارية المختلفة- لابد أن يترك آثاره على كل ما له صلة بمجال السياسة، أو إن شئت الدقة: الحياة المعيشة.

التحيزات إذن في قلب هذه الدائرة، تجري من كل مهتمٍّ بالشأن السياسي- على تنوع موقعه- مَجْرَى الدم، حتى ليكاد البعض يتصور ذلك كالأمر المقضى والقدر المقدور.

فهل يعتبر التحيز حقيقةً- ووفق تلك الرؤية- قدرًا لا يمكن الفككُ منه، وحتمةً لا يمكن الخروج عليها؟ أم أن جريانه مع الباحث- أُنّي بحثٌ، وأُنّي درس يفترض الوعي الحاد بمدخل التحيز حتى يمكن سدّها، ومكانته الخفية حتى يمكن ملاحظتها وعمل حسابها، وقابلياته ومحاضنه للتعامل معها بالاعتبار اللازم، حتى لا يتمكن التحيز من الباحث تارة بالقصد والعمد، وتارة أخرى بالغفلة والجهل؟ وهو على كل الأحوال سيترك آثاره المختلفة على العملية البحثية سلبيًا، بحيث يكون الخلل فيها وفي جوهر ممارستها بما لا يمكن تداركه، وبما يسمح بممارسة مجموعة من التحيزات الفاقعة والمفجعة. وهى أمور ستؤدى بنا إلى الخروج عن حدّ العلم وسياج المنهج، وهى فى جوهرها مانعة من تحقيق جوهر وحقيقة التراكم المعرفى المنشود، ومحاولة استجلاء الظواهر- قيد البحث- وفقه العوامل الكامنة خلفها، والقابليات التى تمثل البيئة لتكوينها وبروزها. وهذا فى التحليل الأخير ليس تراكمًا معرفيًا يؤدى بنا إلى الفهم والوعى والفقّه، بل هو رُكّام بعضه فوق بعض يحجب الرؤية والبصر، ويقينا من آثاره النظرُ العلمى والبصيرةُ المنهجيةُ.



رابعاً: المفاهيم الحضارية الأساسية

مدخل للهوية والالتزام، ومدخل للتبعية والهيمنة

فى سياق الحديث عن موضوع التحيز فى العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة يجب أن نميز تمييزاً جوهرياً بين التحيز الأصلي والتحيز المشتق . وأهمية ذلك التمييز ترجع إلى أنه غالباً ما كانت تلك التحيزات المشتقة ، التى تخص فرعاً بعينه من العلوم الاجتماعية والإنسانية ، هى موضع التركيز لكل محاولة نقدية تحاول الاقترب ومعالجة عناصر التحيز فيها . وغالباً ما تساق ذلك مع إهمال شديد لنسبة تلك التحيزات المشتقة إلى أصولها ، وهو ما أفضى إلى عدم رؤيتها ضمن سياق خريطة معرفية كلية للتحيز تشير ، وبشكل أساسى ، إلى مجموعة التحيزات الأصلية ، ونسبة التحيزات المشتقة إليها .

مدخل تلك التحيزات الأصلية نسق من الرؤية ، يتكون من مجموعة أساسية من المفاهيم ، يمكن تسميتها بالمفاهيم الحضارية الأساسية ، إذ أنها تصلح فى جوهرها - ومع اكتمالها والتفاعل فيما بينها - لأن تشكل مقولات أساسية يمكن أن تسهم فى تكوين «نموذج» حيال الحركة الحضارية ، بكل تنوعاتها ومستوياتها المتشابهة ، وكذا كل متوجاتها ، شاملةً بذلك عناصر أساسية وعوالم جوهريّة . يقع على قمة هذه العوالم عالم الأفكار ، الذى يشير بشكل أو بآخر إلى البناء الفكرى والنظرى بكل مكوناته . وعالم الأشياء ، الذى لا يشير فى حقيقته إلى عناصر جمادية ؛ بل هى - رغم كونها كذلك - تستبطن مجموعة من الأفكار والتفضيلات والقيم والاختيارات والمقاصد ، ومناهج التعامل وأساليب الحياة . وكذا عالم الأشخاص ، أى حامل هذه الأفكار الذى يتحرك بها ، إما مفرطاً فيها أو ملئزماً بها ، إنه ضمن تلك العوالم الأخرى ، والذى يشير بشكل مباشر إلى عناصره : الإنسان والتراب - المكان والزمان - الوقت ، عالم تحكمه القواعد

وتتحكم به وفي سيرته السننُ الشرطية: إنسانية-اجتماعية، أو نفسية، أو تاريخية^(١).

هذه المفاهيم الحضارية الأساسية التي تشير- بدرجة أو بأخرى- إلى واحد من تلك العوالم أو أكثر، ليست بعيدة بأية حال عن العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهي في حقيقتها تمثل نسقاً من الافتراضات المسبقة^(٢).

وهذه المفاهيم الحضارية ظلت تُعالج مفردةً أو موزعةً. وبفعل التصنيفات الحديثة لتلك العلوم، في معظمها، إلا أن مجموعة كبيرة منها وقعت ضمن دائرة علم الاجتماع، مع انقسامه بدوره إلى تقسيمات فرعية أخرى، كان أهم محصلاتها أن اختفى، أو كاد يختفى، الاهتمام بمنظومة المفاهيم الحضارية تلك. وإذا اختفى بعضها، فإن البعض الآخر قد انزوى في زاوية هي قليلة التراكم، وقليلة الاهتمام من الحضارة التي أنتجت معظم النظريات، إن لم يكن كلها، في العلوم الاجتماعية والإنسانية، نقصد بذلك كتب فلسفة العلم، ونظرية المعرفة، ونظرية القيم، وعلم اجتماع المعرفة والعلم.

أضف إلى هذا جميعاً، أن اهتمام بعض فروع العلوم الاجتماعية والإنسانية

(١) انظر عناصر عملية التغير الحضاري والارتباط الأكيد بين عالم الأحداث والسنن التي تحكم هذا العالم: جودت سعيد، حتى يغيروا ما بأنفسهم: بحث في سنن تغير النفس والمجتمع. تقديم: مالك بن نبي، (الناشر: المؤلف، د. م. ن، ط ٢، ١٩٧٥، مواضع متفرقة). ويمكن مطالعة ذلك في: محمد قطب: حول التفسير الإسلامي للتاريخ (السعودية: للمجموعة الإعلامية، ط ٣، ١٩٨٩، ص ٨٥ وما بعدها). ويمكن في هذا المقام التعرف على مجموعة من الإشارات القيمة في إبراهيم بن علي الوزير، على مشارف القرن الخامس عشر الهجري: دراسة للسنن الإلهية والمسلم للعاصر (بيروت/ القاهرة: دار الشروق، د. ت، ص ١١: ١٧)، وكذلك الشيخ عبد الله التليدي: أسباب هلاك الأم، وستة الله في القوم للجرمين والمتحرفين (بيروت: دار البشائر الإسلامية ١٩٨٦)، وأيضاً: د. أحمد كنعان: أزمتا الحضارية في ضوء ستة الله في الخلق (كتاب الأمة، قطر: الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، محرم ١٤١١ هـ- أغسطس ١٩٩٠)، وأيضاً: سميح عاطف الزين: حركة التاريخ في المفهوم الإسلامي (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٥).

(٢) انظر في فكرة الافتراضات المسبقة: د. ب. ريكمان: منهج للدراسات الإنسانية: محاولة فلسفية، تقديم وترجمة: د. محمد علي محمد. (بيروت: مكتبة مكاوي، ١٩٧٩، ص ١٢٤).

بعض تلك المفاهيم أو مفاهيم فرعية عنها، على محدوديته، قد اتخذ شكلاً غمطياً أقرب ما يكون إلى فهم يستبطن النمط الحضارى الغربى، يحاول تعديته وتعميمه حضارياً، بحيث إن من يسيطر على منطقة المفاهيم الحضارية تلك، والتي تُعد وبحق المفاهيم المُفَصِّل بين التصنيفات المعرفية والمجالات العلمية المختلفة- تُكتب له السيطرة تقريباً وبشكل أقرب إلى التلقائية على المفاهيم المشتقة التي ترتبط بالعلوم الاجتماعية والإنسانية (علوم الأمة)^(١).

أهم هذه المفاهيم، وليست كلها، وبدون ترتيب لها، تتمثل فى الدين والحضارة والثقافة والتجديد والتراث والفكر والمعرفة والعلم والمنهج والقيم، وهى تتفاعل فيما بينها كنسق يحدد المواقف والآراء والاتجاهات والأحكام والتفضيلات والأفعال، إذ تشكل فى مجموعها مجمل الرؤى الحضارية فى تكاملها وتفاعلها وتواصلها.

والتحليل فى العلوم الإنسانية والاجتماعية والظواهر التى ترتبط بها ليس بعيداً عن تلك المفاهيم الحضارية الأساسية، فإن كافة مفاهيم هذه المجالات تولد من رَحِمِها.

ومنطقاً وضرورة وتلازماً؛ فإن تحديد الرؤى حول هذه المفاهيم الحضارية الأساسية وتأصيلها يُنتج مفاهيم على شاكلتها، تصطبغ بذلك التحديد، وهى بذلك لا تؤثر فى نتائج أو تعميمات التحليل السياسى وحسب، بل تمتد لتشمل سلسلة العمليات المنهجية المتتابعة. إذ يتضح كيف أن تلك الرؤى تضغط على تلك العمليات جميعاً لا تنفك عنها، كما أن ذلك يتضح حتى إذا ما تعلقنا بالرصد والوصف بدايةً، أو ارتبطت بعمليات التحليل ومناهج التفسير ومداخله الأساسية والأطر التحليلية والمرجعية، وانتهاءً بالتعميم والتقييم.

(١) انظر تسمية «علوم الأمة» فى: إسماعيل راجى الفاروقى: صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، (مجلة للمسلم المعاصر، العدد ٢٠، أكتوبر-ديسمبر ١٩٧٩، ص ٣٥).

وإن شئنا الدقة: فإن هذه الرؤى ليست إلا إشارة جوهرية إلى ما يمكن تسميته بما قبل المنهج^(١)، تتشرب المتوجات المفاهيمية على مختلف تصنيفاتها رؤاها ومعانيها (المفاهيم الإطارية، والمفاهيم المركزية، والمفاهيم التحليلية، والمفاهيم المنهجية، والمفاهيم المعيارية، والنسق القياسية، وكذا المفاهيم المشتقة، والمفاهيم الفرعية... إلخ)^(٢).

إنها أقرب ما تكون إلى مجموعة المسلّمات الحضارية، التي تمتلك السلطة شبه المطلقة، تُعرض بكونها مسلّمات، لا افتراضات مُسبّقة وحقائق أولية^(٣)، على الرغم من محاولة التعامل معها بقدر عالٍ من التخصّي أو الاستخفاء، وذلك ضمن لعبة ومكيدة الموضوعية.

مرة أخرى، ما يزال في هذا السياق تتأكد مقولة «الاستعمار والقابلية للاستعمار»^(٤)، أو «الظاهرة والقابلية لها». قابليات التحيز ومحاضنه هي البيئة المواتية للنقل من ناحية، وضعف وسطحية المواجهة من ناحية أخرى، كلاهما يقفز

(١) انظر في الإشارة إلى فكرة ما قبل المنهج: محمود محمد شاكر، رسالة في الطريق إلى ثقافتنا، (القاهرة: دار الهلال، أكتوبر ١٩٨٧، ص ٣٤).

(٢) راجع المفاهيم وتصنيفاتها المختلفة في: منى أبو الفضل: نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات، ضمن بحوث المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والثرثوية، بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، تحرير: الطيب زين العابدين، (هرندن - قرچينيا، الولايات المتحدة، الجزء الأول: المعرفة والمنهجية، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م، ص ١٨٢: ١٨٥).

(٣) انظر في المسلّمات والافتراضات المسبقة: ه. ب. ريكان، مرجع سابق (ص ١٢٤). وفي سياق ارتباط المنظورات المختلفة بالافتراضات المسبقة يمكن مطالعة ذلك في ضوء التعرف على أساسيات يتضمنها علم اجتماع المعرفة ويبحث فيها. وفي هذا السياق تجدر ملاحظة تلك العلاقة الثلاثية - التي تشير إليها بعض الكتابات الهامة في هذا المقام - بين المنظورات المختلفة من ناحية، والفكر من ناحية ثانية، واللغة من ناحية ثالثة - على اختلاف في ترتيبها، أو رؤية علاقات ودرجات التأثير والتأثر، وضبط هذه النسب فيما بينها..

(٤) في سياق مقولة الاستعمار والقابلية له يمكن النظر في: مالك بن نبي، في مهبّ المعركة (القاهرة: مكتبة المتنبي، بيروت: دار الفكر، ط ٢، ١٩٧٠، ص ١٠٤، ١٠٥)، ولنفس المؤلف: شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي، ود. عبد الصبور شاهين (القاهرة، بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩، ص ٢١٩: ٢٣٣).

على واقعه : الناقل عن الغرب يقفز على اعتبارات المكان والهوية الحضارية ،
والقائل إلى التاريخ يقفز على اعتبارات الزمان وحقيقة الواقع المعيش ، وتظل هذه
القابليات تنتج تحيزاتها طالما بقيت على حالها .



خامساً: التحيز في التحليل (التحيز المشتق) :

المجالات والمستويات

من نافلة القول أن نؤكد أن نسبة هذا التحيز المشتق في التحليل إلى التحيزات
الأصلية ، النابعة من تبنى رؤية غربية للمفاهيم الحضارية الأساسية - التي سبقت
الإشارة إليها - أمر يسير .

ومن الواجب التنبيه إلى أن عناصر التحليل السياسي المختلفة^(١) ، سواء تلك التي
تعلقت بمفاهيمه الأساسية والفرعية ، أو بأدواته البحثية والمنهجية ، أو بمادة
معلوماته ، أو العمليات المنهجية الأساسية المتتابة - موضع تحيزات كثيرة
ومتعددة ، ومتشابكة أشد التشابك . ذلك أن الحديث والتساؤل : أين بالضبط يكون
التحيز في التحليل ؟ وكأنه يختص بجانب منه ، دون عناصر التحيز بمختلف أشكاله
ووسائله في كل هذه العمليات المرتبطة بذلك التحليل . صحيح أنه توجد مستويات
أقل من الأخرى في ارتباطها بالتحيزات المختلفة أو بقابليتها لها ، وصحيح أن
درجاتها تفاوت ، إلا أن ذلك كله لا ينفي بأية حال من الأحوال أن التحيز يسرى في
كل تلك العمليات جميعاً ، وربما يتمكن منها .

فالرصد أو الوصف ليسا كما يدعى عمليتين مستقلتين أو منفصلتين عن بقية

(١) في مفهوم التحليل السياسي وعناصره يمكن مراجعة تلك الدراسة القيمة التي اختصت هذا المفهوم
بالدراسة والتي سبقت الإشارة إليها : د. حامد ربيع ، **التحليل السياسي** ، مرجع سابق (مواضع
مفرقة ، ويحسن مطالعتها بأكملها) .

العمليات المنهجية . وليس صحيحاً كذلك ادعاء البعض أن موضوعيته تعنى قيامه بالرصد، وأن موضع اهتمامه ليس بالوصف، وأن ممارسته البحثية لا تتعلق برأى أو تقويم، وكان عملية الرصد وكذا الوصف خاليتان من أى تمييز يُذكر . والأمر على غير ذلك، ذلك أن هذا الرأى يهمل حقيقة ما قبل القيام بالرصد والوصف إشارة إلى منهجهما . والمفاهيم الأساسية التى يتم من خلالها القيام بهذا أو ذاك، فضلاً عن الانتقائية، من دون معايير منهجية واضحة صارمة من جانب الباحث لمناطق الرصد ومجالات الوصف، وكذا مفرداتهما، ناهيك عن تلوين ذلك باللغة والألفاظ وغير ذلك من أمور - هى فى قلب عملية التحيز، وهى جميعاً ليست بمنأى عنه كما يدعى البعض .

أما التحليل؛ فإنه أيضاً يشير، بمستوى أو بآخر، إلى درجة ما من التحيزات تتعلق بالأطر التحليلية المستخدمة واختيارها، والفروض البحثية وبنائها، والتى تكون موضع الاختبار والتحليل، وطرق صياغتها . وكذلك نسق التحليل ومستوياته المختلفة وأشكاله، سواء كانت كيفية أم كمية، وكذا عناصر الافتراق . بل إن تحديد المشكلة البحثية واختيار الموضوع وعنوانه لهما مدخل فى عملية التحليل، وقد يسهمان فى صناعة تحيزات خاصة بها فى هذا المقام . يُعنى بذلك أن المتحيز، كما سبق القول، لا يرتبط بمرحلة أو بأخرى من البحث أو التحليل السياسى، ولكنه يرتبط بكل المراحل البحثية والعمليات المنهجية^(١) .

أما التفسير، ومن خلال استخدامه للنماذج والمقولات والمفاهيم والمناهج والأدوات وكل ما يساعد على القيام به؛ فإنه عملية غير مُبَتَّاة الصلة بقابلياتها للتحيز، وذلك من خلال الاختيار التحكُّمى لأطر التفسير، وكذا أطر المرجع، ونظم التفسير وصياغته . وكذلك، غالباً ما يشير ذلك بدوره إلى تحيزات فى صلب تلك النماذج المستخدمة ذاتها، أو فى المقولات المفسرة، أو المفاهيم المتبناة، أو المناهج التى رُشِّحت لمعالجة الموضوع . كل ذلك يرتبط، من خلال

(١) انظر فى تلك العمليات المنهجية وتابعها: المرجع السابق (ص ١٠٧، ص ٣٣: ٣١ ومواضع أخرى).

الممارسة البحثية، بتحيزات خاصة ببناء المفاهيم وطرائق ذلك، والمناهج ومدى لياقتها، والأدوات البحثية، ومدى مناسبتها وملاءمتها. والآن، لا يقف الأمر عند حد التفسير، بل يمتد إلى عناصر التقويم (حدوده ومعاييره)، وكذا وحدات التحليل المستخدمة التي تقتصر على الوحدات المادية دون غيرها، وكذلك المعلومات التي تُعد مدخلاً من مداخل التحيز، سواء في التعامل معها، أو الانتقاء منها، أو بصعوبة الحصول عليها رغم أهميتها، أو بالتساهل في التعامل معها دون القيام بعملية نقدية، أى ضرورة القيام بما يسمى فقه المعلومات^(١)، وإمكانية الاعتماد عليها. فلا شك في أن مناخ المعلومة ووسطها يؤثر بشكل كبير في تأسيس قابليات التحيز، وإذا افترضنا أن معظم إشكالات التحليل السياسى تتعلق بالسلطة، كما هو متعارف عليه؛ فإن التحكم بالمعلومة من صاحب المصلحة (السلطة السياسية) قد يمارس بصددها أقصى درجات التحيز، تارة بحبسها تماماً، أو تضخيمها... إلخ.



سادساً، حول تأسيس «علم التحيز» لهاجة «تعزيز العلم»

ليس من المبالغة فى شىء أن نؤكد ضرورة أن يكون هناك ما يمكن تسميته بـ «فقه التحيز» الذى يشكل النواة لتأسيس «علم التحيز».

«علم التحيز» من العلوم الضامة لكل التصنيفات العلمية، سواء أكانت فى مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية أو العلوم الطبيعية. هو علمٌ مظنةٌ، لا يرتبط بعلم بعينه، ومن ثمَّ فإنه ضمن علوم تعالج النموذج المعرفى الغربى بتصنيفاته، والذى أسهم بشكل كبير فى دُرّة المعرفة وجزئية الاهتمام، وما أسمى بالتخصص

(١) فيما يمكن تسميته بفقه المعلومات يمكن مراجعة: سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، **التجديد السيلى والواقع العربى المعاصر: رؤية إسلامية** (جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز البحوث والدراسات السياسية، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩: ص ٢٩٧: ٢٩٩).

الدقيق^(١)، إلا أنه في سبيل ذلك قام -وعلى أساس من معايير واهية- بتشطير المعرفة حيث لا يجب ذلك، وتفسخ العلوم ومناطقها، قسراً، وبلا سبب^(٢).

هذا النسق المعرفي الذي اتسم بالتخصيص من جانب، والانفجار المعرفي من جانب آخر، والتجاوز من جانب ثالث -تاهت فيه القضايا الكبرى مثل قضية التحيز، ولم يُقدّم مع تصاعد النقد للمناهج الغربية، وتطبيقاتها على الظواهر المختلفة، وتعديتها- رغم اختلاف الأنماط المجتمعية والحضارية -سوى مقولات غائمة، في محاولة منها لتغطية عمليات التحيز وصناعة العلم، مثل التكامل المنهجي لسد الثغرات. ولم يكن ذلك التكامل في حقيقته سوى تلفيق بين عناصر ربما لا تتفق. وكذا بعد تفتيت العلوم برزت مقولة العلوم البيئية، التي اخترلت ذلك في الجمع بين مجالين معرفيين، واتخذت في ذلك أسلوب الجمع الميكانيكي باقتطاع موضوعات من هنا وموضوعات من هناك. وبرزت تلك الأفكار لتمثل نوعاً من التحيزات وتجديدها، أكثر مما تعبر عن قيمة هذه الأفكار وإمكانية تطويرها. فإن فكرة العلوم البيئية تشير، وبقدر كبير، إلى ضرورة إعادة النظر في رسم خريطة التصنيف الغربي للعلوم^(٣)، والتكامل المنهجي يؤكد على نقائص كثيرة في المناهج الغربية.

(١) انظر في التخصصات الدقيقة وأثرها على رؤية العلم، خاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إحدى المقالات التي تنتقد عناصر التكامل: محمد علال سي ناصر، «وجهات نظر: ما هو تكامل الضوابط؟»، *المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية* (اليونسكو، العدد ٣٣، السنة ٩، أكتوبر - ديسمبر ١٩٧٨، ص ٧)، وقارن رؤية مخالفة يراها الباحث أكثر دقة وتدقيقاً: جورج صديروف، «تكامل الضوابط في البحث: ماضيه وحاضره ومستقبله»، *المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية* (نفس العدد، السنة، ص ١٢: ٣٣)، وفي إشارة إلى معنى «إعادة المعنى الإنساني للمعرفة» انظر تحديداً: ص ٣٢.

(٢) انظر في رؤية لمقابلة بين نموذجين معرفيين، أحدهما يجمع ويوحد والآخر يفسخ ويفتت، بما أسماه «التفسيخ» ما يوحى بالقيام بذلك قسراً، خلافاً لحقيقة العلوم وجوهر الظواهر موضع دراستها: كليم صديقي، *التوحيد والتفسيخ*...، ترجمة: ظفر الإسلام خان (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ط ٢، ١٩٨٥).

(٣) انظر في التطور نحو العلوم البيئية والفروع الهجينة وتكامل المعرفة، وفيما يترتب على ذلك من ضرورات إعادة النظر في تصنيفات العلوم الشائعة، خاصة في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية: مالت دوجان، روبرت باره، «الفروع الهجينة في العلوم الاجتماعية»، *المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية* (اليونسكو، أغسطس ١٩٨٩، ص ٢٠١: ٢١٩).

ولا شك في أن فكرة التحيز، ومحاولة تأسيس علم على قاعدة منها يجعل مفاهيم كهذه مداخل لإعادة تصنيف العلم، وضرورة الإبداع، ورد الاعتبار لـ «العلوم المظلة» التي تغطي العلوم جميعاً.

وواقع الأمر أن ظاهرة التحيز في مجال العلم والبحث العلمي تعتبر فرعاً من ظاهرة التحيز الكلية يختلف جوانبها، وهو أمر متكرر الوقوع، سواء في البنية النظرية نفسها وصياغتها أو في تطبيقاتها. وهو ما يعنى ضرورة التفكير في التحيز باعتباره ظاهرة سلبية تجعله على أقل تقدير في حده الأدنى، كما أن من الضروري ابتداء وسائل منهجية وآليات بحثية للكشف المبكر عنه واستشعاره عن بُعد.

علم التحيز إذن هو واحد من أهم العلوم، حيث يرد الاعتبار إلى مجموعة من العلوم أهملت في البحث، والتراكم فيها، وضرورة ربطها بحياتنا العلمية والبحثية، رغم أنها ليست ضمن تخصص بعينه، إذ تعالج مسائل معرفية هي في غاية الدقة والأهمية، أهمها تاريخ العلم، ونظرية المعرفة، وفلسفة العلم، وكذلك علم اجتماع المعرفة. هذه العلوم ذات تكامل بينها، وتفاعل بين مجالاتها وموضوعاتها، وارتباط بين قواعدها ومعاييرها والواقع الأكاديمي. كل ذلك إنما يمثل عناصر مهمة وضرورية للرؤية النقدية التي يجب أن تسود ضمن موقف واعٍ من الناحية المنهجية، يأخذ في اعتباره تاريخ الأفكار والمفاهيم، والفلسفة الكامنة خلفها، أو في بطونها، ونظرية المعرفة ضمن تكاملها مع النظريات الأخرى مثل نظرية القيم والنظرة إلى الوجود والكون، وعلم اجتماع المعارف، والذي تتأكد فيه حقيقة أساسية مفادها أن المعارف لا تولد ولا تنمو إلا ضمن وسط اجتماعي متشابك. عملية صناعة الأفكار والعلم هي قضايا في غاية الأهمية ينبغي أن تكون ضمن اهتمامات علم التحيز.

إن هذا العلم عليه أن يراعى التحيزات الكلية العامة والأصلية، وتلك التحيزات الفرعية والجزئية المشتقة، والتي تغلب عليها خصوصية الظاهرة التي يعالجها علم بعينه.

أكثر من هذا؛ فإن متابعة حال النقل عن العلم الغربي عامة (المفاهيم- المناهج- أدوات البحث- التصنيفات...) هي من أهم الظواهر الجديرة بالفحص والتبين من

هذا العلم، والتي يجب عليه أن يضع لها - أى عملية النقل - الضوابط المنهجية فى كل مجال ومقام. فضلاً عن ذلك؛ فإن البحث فى عملية النقل ذاتها (وصفاً ورصداً وتشريحاً، وسائل ووسائط، أهدافاً ومقاصد) تفرض البحث فى نماذج النقل، وكيفيته، وأسبابه وأوانه، وما هو المهمل منه، وما هو المؤكد عليه فى النقل، ولماذا يُهمل ذلك بينما يراعى آخر... إلخ. وهى قضايا فى غاية الأهمية نظنها تقع فى صميم علم التحيز.

كما أن هذا العلم يجب ألا تقف حدوده عند خطوة سلبية - على أهميتها وجلال قدرها - تُعنى بالكشف عن التحيز الواقع فى الدراسات؛ بل عليه أن يقدم خطوة إيجابية بنائية يؤسس فيها نماذج ممانعة للتحيز أو جاعلة إياه فى حده الأدنى، وتكامل الخطوتين وتفاعلهما أمر فى غاية الأهمية، إذ يشكل ذلك جوهر ما يمكن تسميته بالوعى المنهجى، الذى يؤكد على جوهر وظائف المنهج، فى الوضوح والضببط والتنظيم.



وفى نهاية هذا البحث تحسن الإشارة إلى أن البعض قد يتهمة بالتحيز، خاصة فى تعميماته التى تتعامل - سواء مع الغرب أو مع الذات - باعتبارهما كتلاً مُصنّعة، لا تنوع فيها فى الاتجاهات، وأن هذا يعبر عن خلل أساسى فيه، وفى طريقة تناوله! وواقع الأمر أن ما درجنا على ذكره فى البحث من تعميمات ليس له صفة الإطلاق غير القابل للتقييد، أو التعميم غير المقترن بتخصيص. وهذه التعميمات جميعاً يجب أن تُرى فى سياق القاعدة التى تقرر أن الأمر بما غلب عليه، بحيث إن الاستثناءات - أو التيارات المختلفة والمتنوعة فى الغرب أو فى الذات - لا تُجِبُّ كَوْنٌ ما نتحدث عنه سمةً غالبة، أو هو بمعيار الكمّ سواد أعظم. فلا بد أن نعى أن الغرب فيه كثير من الاتجاهات المتعددة، ومن التيارات الفكرية التى يمكن أن تُفيد وتشكل مداخل حوار لا بأس بها^(١).

(١) انظر على سبيل المثال بعض مراجعات لقولات أساسية داخل الفكر الغربى، مما يتيح إمكانات التواصل مع بعض هذه الاتجاهات النقدية والحوار معها:

Jeffrey K. Hadden, "Toward Desecularizing Secularization Theory", *Social Forces*, (Vol. 65, No. 3, March 1978, pp. 587:611).

والفطرة الإنسانية رغم تبدُّلها بفعل الاكتساب الإنساني، فإن تبدُّلها أو تشوُّهها غير مانع بصفة مطلقة أو حتمية مؤكدة من عودة بروزها، لتعبّر عن الجوهر الإنساني المشترك. وهذا يمكن تلمُّسه بشكل أو بآخر في أفكار بعض المفكرين الغربيين، ضمن عمليات مراجعة بدأت تُحدث تراكمًا علميًا لا بأس به. إلا أن النغمة الغالبة والعالية والتي تمتلك حججاً شبه مَطلقة، ووفق عناصر صناعة العلم - لا تزال تعبّر عن اتِّجاه مسيطر، والذي عبّر عن بعض سماته هذا البحث.

وفي المقابل، وبخصوص «الذات»؛ فإنها في الغالب الأعم ما تزال تأخذ النموذج الناقل عن الغرب، أو النموذج القافل إلى التاريخ والاحتماء به. إلا أن ذلك لا يغفل توجهات وعي بدأت تبرز وتحقق تراكمًا، وتهتم بكل ما يؤكد هُويتها الحضارية، وتبني عناصر منظور حضاري يصبُّ معظمها في قناة نموذج «الالتزام»، الذي تبرز لديه إمكانات نقدية هائلة، تتجاوز نهج التفاخر أو النهج الدفاعي، وتعمل ما في وسعها لتأصيل رؤاها بما يسد الفجوات المعرفية والهوّات البحثية، التي تمثل سببًا رئيسيًا في الخلل، الذي لا يمكن تجاهله في حياتنا البحثية والثقافية والفكرية^(١). ونظنها أموراً في غاية الأهمية لمواجهة ميراث التحيز من جهة، والإسهام في كسر حلقة التحيز المُفرَّغة - رغم شدة إحكامها - من جهة أخرى. فهي على إحكامها ليست عصبيةً على التفكير والانفكاك من أسرها، والأغلال التي ترتبط بها، وبما أدت إليه من أمراض في حياتنا الفكرية والعلمية، من نمطية القضايا وتكرارها كل حين، و«تأزيم» الحلول، وإحالة أخطاء الذات إلى الغير^(٢).



(١) في ضرورة تجاوز منهج التفاخر، وكذا منهج الدفاع، يمكن مطالعة تلك الإشارات القيمة في: عمر عبيد حسنة، *فكرات في مسيرة العمل الإسلامي*، كتاب الأمة (قطر): رئاسة المحاكم الشرعية، للمحرم ١٤٤٥ هـ، ص ٥٨-٦٠، ص ٦١-٧٠.

(٢) انظر في أهم سمات أزمتنا الفكرية: د. طه جابر العلواني، *خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية* (الولايات المتحدة: هيرندن. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩).

فقه التحيز

أعلى مراحل التحرر المعرفي

هشام جعفر *

لقد وصل الدكتور المسيرى عبّر دراسته لموضوعات «اليهود واليهودية والصهيونية»- التي امتدت لثلاثين عاماً- إلى ضرورة كشف واكتشاف التحيزات (الغربية أساساً) الكامنة في مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية، واقتراح مصطلحات ومناهج وأدوات وقيماً معرفية بديلة تتسم بقسط أكبر من الاستقلالية، والقدرة التفسيرية العالية.

من هنا، كان كتاب إشكالية التحيز^{*} الذي صدر في سنة ١٩٩٥، ليس ثمرة السنوات الثلاث التي استغرقها إعداد الكتاب فقط، وإنما هو خلاصة خبرة ومعاينة وممارسة استمرت سنوات طويلة، وهو أحد المشروعات الكبرى من التصنيع الثقيل أو الأعمال الموسوعية التي يتسم بها، بشكل عام، إنتاج د. المسيرى (تأمل كيف استغرق إعداد الموسوعة الصهيونية ربع قرن!). بل إن الأهم، هو أن الكتاب الذي بلغت صفحاته ألف صفحة من القطع الكبير، وشارك فيه قرابة خمسين باحثاً وكاتباً- مثل نواة مدرسة عربية مستقلة تهدف لتأسيس علم جديد، هو علم- أو «فقه»- التحيز.

بعبارة أخرى: تأسيس «فقه التحيز» هو انتقال بالفكر العربي من حالة

* باحث مصري في العلوم السياسية، ورئيس تحرير القسم العربي بموقع islamonline. net

«السيولة»، التي كان يدرك بها الحضارة الغربية في شقها المعرفي، إلى مرحلة «التأسيس»، التي تؤدي بنا إلى أن نمسك بالميزان المعرفي، ثم نستورد ما هو موزون، لنقوم نحن بوزنه. وعلى هذا؛ فإن فقه التحيز ليس ضد التفاعل مع الوافد، ولكنه ضد استيراد الميزان منه لتزن به الأنساق المعرفية. وهذه مسألة مهمة يجب التأكيد عليها؛ فإن «فقه التحيز» يطرح رؤية انفتاحية حقيقية، يعبر عنها استخدام د. المسيري- في ورقة العمل الخاصة بالموضوع- مصطلح «اجتهاد»، الذي يعني النسق المفتوح الفضفاض، لا النسق المغلق أو المصمت، ولكنه في النهاية اجتهاد نابع من الذات، متحيز إليها وإلى مسلماتها ورؤيتها المعرفية، لا إلى مسلمات ورؤية الآخر. فالذين يصرون على استيراد الميزان يصرون- في واقع الأمر- على استيراد اختيارات الآخرين ورؤيتهم.

حتمية التحيز

التحيز شبه حتمي؛ لأنه في صميم المعطى الثقافي والمعرفي. بمعنى أنه لا يوجد معطى ثقافي دون تحيز. فكل موقف، وكل واقعة وحركة، لها بُعد ثقافي، وتعبّر عن نموذج معرفي. كما أن التحيز مرتبط بينية العقل الإنساني ذاتها، الذي لا يسجل كل التفاصيل وكأنه آلة صماء، وإنما يختار بينها ويعيد صياغتها. التحيز، إذن، تعبير عن الانتماء الإنساني. فالإنسان المنتمى لا يملك إلا أن يتحيز. والتحيز- بهذا المعنى- أحد الدلائل الأساسية على «ربانية» الإنسان، وأنه ليس جزءاً من المنظومة الطبيعية، أي أنه ليس جزءاً من الطبيعة المادية.

وهذه الحقيقة (حتمية التحيز) يمكن أن تجرّد التحيز من معانيه السلبية، كما يمكن أن تضع إشكالية التحيز على مستوى مختلف تماماً؛ فبدلاً من أن يصبح تحيزي ضد تحيزهم، نعلم أن للنفس البشرية حدوداً، ومن ثم؛ تصبح قمة «الموضوعية» هي أن يدرك الإنسان هذه الحدود، ويدرك أنها تؤدي إلى تحيزات، عليه اكتشافها والتنبه إليها، حتى لا يأخذ القارئ تحيزات الكاتب وكأنها مسلمات عالمية نهائية، تعبر عن الوجود الإنساني في كل زمان ومكان.

إن حتمية التحيز بهذا المعنى - الذى يقدمه لنا د. المسيرى - يدخلنا فى صلب قضية «توحيد الله» باعتباره أعلى مراحل تحرر الإنسان من كل ما يعبد من دون الله تعالى، سواء كان سطوة غيره (نمذجاً معرفياً أو مرجعاً علمياً...) أم هوى نفسه. التحيز، إذن، إدراك «المطلق» الذى هو الله، وإدراك النسبى، الذى هو كل ما دونه. وهى نسبية ليست مطلقة. كما فيما بعد الحداثة.. ولكنها نسبية، مشدودة إلى المطلق، راجعة أو محتكمة إليه.

مجاور فقه التحيز وأساسه

وهكذا، فإن «فقه التحيز» يمر عبر خطوات ثلاث تتكامل فيما بينها، محررة الإنسان من العبودية المعرفية:

الخطوة الأولى: إدراك الأسس الفلسفية التى تستند إليها العلوم، أى إدراك ملامح الرؤية الكونية الكامنة خلف العلوم المختلفة. ومن ثمّ؟ فإن محاولة إدراك ملامح هذه الرؤية التى تنطلق منها العلوم والقيمة الكامنة فى أنساقها المعرفية ذات أهمية بالغة عند محاولة التعامل مع هذه العلوم؛ إذ يبقى نقد الاقتراحات والمناهج ونتائج الدراسات وتطبيقات العلوم عملية جزئية قليلة الجدوى، طالما كان البعد المعرفى الكلى وإدراك أسسه ومنطلقاته الفلسفية موضع غموض أو تجاهل.

الخطوة الثانية: كشف مظاهر التحيز وأسبابه، أى اكتشاف كيف تؤثر هذه الأسس الفلسفية، أو تلك الرؤية الكونية، فى العلوم المختلفة.

أما الخطوة الثالثة والأخيرة: فتتعلق ببيان كيفية تجاوز هذا التحيز، سواء من خلال إدراك ملامح الرؤية الكونية البديلة، أو الآليات التى يمكن أن تسهم فى «تحييد» آثار التحيز وتجاوزه فى مرحلة أخرى.

وهذه الخطوات الثلاث المتكاملة لفقه التحيز تطرح علاقةً صحيحةً ومتفاعلةً بين «الخصوصية» و«العالمية»، أى عالمية العلم وخصوصيته. ففي الخطوتين الأولى والثانية ندرك «خصوصية الظواهر الإنسانية»، أى عدم قدرة التحيزات الغربية

وعدم صلاحيتها لدراسة واقعنا العربى الإسلامى . ولكن فى الخطوة الثالثة ، فإن البديل يطرح عالمياً ، فى أسسه ومنطلقاته الفلسفية ورؤيته الكونية ، مراعيًا خصوصية تشكُّل الظاهرة الإنسانية والاجتماعية فى تشكيل حضارى معين ، وزمان ومكان محددين . فالنموذج البديل يؤمن ، كما يرى د . المسيرى بحق ، «لا بإنسانية واحدة» ، يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى . وإنما بإنسانية مشتركة ، تستند إلى طاقة إنسانية كامنة فى كل البشر ، تتولد فيها أشكال حضارية متنوعة ، تميز الإنسان عن الطبيعة ، وتميِّز أمة عن أخرى ، وفرداً عن آخر .

من هنا ؛ فإن «فقه التحيز» فى عالميته يقوم على مجموعة من الأسس والمنطلقات ، وهى بالمناسبة أسس ومنطلقات يشترك معنا فيها جزء من الفكر الغربى ؛ لأنها جزء من «الفطرة المعرفية» (تأمل كيف أسهم فى الكتاب مفكرون ينتمون إلى التشكيل الحضارى الغربى ، مثل : فلوجانج ساكس ، ويتر واتكنز) ، وهذه الأسس والمنطلقات هى :

١ - الانطلاق من الإنسان .

٢ - ولكن من منظور غير مَادى .

٣ - لا يوجد مجال للتحكم فى الواقع .

٤ - ولا اختزال ولا تصفية للثنائيات .

٥ - ومن ثَمَّ . . رفض الواحدية السببية .

وهذه الأسس جميعاً هى اعتراف بوجود اللامحدود أو المطلق . وهى تعنى أن الظواهر الإنسانية والطبيعية تحوى داخلها قدراً من القداسة أو الحرمه ، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بالإيمان بمطلق متجاوز للمادة ، وهذا المطلق المتجاوز للمادة نطلق عليه فى الرؤية الإسلامية «الله» ، الذى كرم كل شئ فى الكون من إنسان وجماد وحيوان ؛ لأنه من خَلقه . وإذا كانت هناك حرمة أو قداسة ؛ فإن هناك مركزاً للكون .

شمول التحيز

درجة التحيز تختلف من ميدان إلى آخر، ومن علم إلى آخر، ويعتمد ذلك على مدى ارتباط الميدان أو العلم بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة. وبهذا نجد أن التحيز يكون أقوى ما يكون عادةً في ميادين العقائد الدينية والعادات والتقاليد، والعلاقات الإنسانية وما يعبر عنها من فنون وآداب وفكر وثقافة.

أما الميادين التي تكون درجة تعرضها للتحيز متوسطة المقدرة، فنجدها في التكنولوجيا والتنمية الصناعية. أما أقل الميادين تعرضاً للتحيز فهي العلوم البحتة، مثل الفيزياء والكيمياء والرياضيات والتاريخ الطبيعي، ومع هذا فهي تحوى قدرًا من التحيز.

كان د. المسيرى على وعى بشمول التحيز معظم - إن لم يكن كل - المجالات المعرفية. ففي كتاب إشكالية التحيز امتدت المحاور السبعة إلى جوانب ومجالات معرفية عديدة، شملت المصطلح، والأدب والنقد، كما شملت الفن والعمارة، والعلوم الطبيعية كالرياضيات والقوانين الطبيعية، والمفاهيم الطبية، ناهيك عن العلوم الاجتماعية وفروعها المختلفة كعلمي السياسة والاجتماع، وعلم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري.

هذا الشمول مبعثه في حقيقة الأمر اكتساح الإطار المعرفي الغربي، الذي يستند إلى مجموعة من الأسس والمرتكزات تترك بصماتها الواضحة على الحياة ومنها العلوم، وهذا من شأنه أن يؤثر في فهم وتعريف المفاهيم التي نتعامل معها، بل من شأنه أن يحدد الإطار الذي تدور فيه بحوثنا وموضوعاتها، كما أن من شأنه أن تكون له نتائج وآثار، تبرز عن تبدييات هذه الأسس وتلك المرتكزات في العلوم المختلفة.

أهم هذه الأسس والمرتكزات هي: الاختزالية - التقدم - الذرية - لامحدودية المعرفة الإنسانية. وسوف نضرب فيما يلي مثلاً بالاختزالية.

الحضارة الغربية حضارة اختزالية، فهي تختزل الأبعاد المتعددة للظواهر الطبيعية والإنسانية إلى بُعد واحد أو أبعاد محدودة:

- فهي تختزل الوجود إلى الوجود المحسوس فقط .

- وتختزل المعرفة إلى المعرفة الحسية فقط .

- وتختزل الإنسان إلى الإنسان الطبيعي أو المادى فقط .

- وتختزل الأبعاد المتعددة إلى بُعدى الطول والعرض فقط .

فهذه الحضارة - فى محاولة منها للتحكم الإمبريالى فى العالم - كانت دائماً تبحث عن سبب واحد لتفسير الكون . أو بتعبير آخر : تبحث عن مطلق علمانى فى المادة ، ليشكل الركيزة الأساسية لكل شىء ، مبدأً واحداً يُرَدُّ إليه كل شىء ، يعتبر هو مصدر الوحدة والتماسك فى الكون ، والنقطة الغائية التى تتحرك نحوها كل الكائنات بما فى ذلك الإنسان : « بشام » وجده فى المنفعة ، و « كارليل » وجده فى البطولة ، و « ماركس » وجده فى الاقتصاد ، أما « فرويد » فقد لجأ إلى الجنس على أنه الدافع الأكبر .

وإذا أردنا أن نورد أمثلة على تبدييات هذه الاختزالية لأعياننا الحصر . ولكن نكتفى بأمثلة قليلة مما ورد فى بحوث الكتاب ، وقد اخترناها فى المجالات المعرفية التى يُظنُّ حياديَّتها وعدم تحيزها ، وهذا أظنه إحدى الرسائل المهمة التى أراد د . المسيرى أن يؤكدنا فى مشروعه الفكرى عامة ، وفى فقه التحيز خاصة . هذه الرسالة مفادها تكامل وتشابك العناصر المكوِّنة للحضارة الغربية ؛ لأنها تصدر عن معين واحد ، يناقشه د . المسيرى باقتدار فى كتاباته المختلفة . وكان مبعث هذا الإدراك - الذى عبّر د . المسيرى عنه فى مصطلح « العلمانية الشاملة » - دراسة ظاهرة الصهيونية باعتبارها جزءاً من التشكيل الحضارى الغربى .

١ - فاختزالية الفن تأخذ شكل التركيز على الطول والعرض ، وإهمال البُعد الثالث أى العمق ، أو باعتبار الحركة البُعد الرابع ؛ فإنه يُهمَلُ البُعد الخامس ، وهو الفراغ أو الاتساع . كما أن اختزالية الفن تظهر فى البحث عن مقاييس عالمية تلغى الخصوصيات أو تُهمَلُها وتُهمَّشُها .

٢ - وهذه النظرة الاختزالية تؤدى إلى « التأطير الكمى » لمهنة الطب ، وهذا نمرة

حضارة تقدس الريح، وتمجد الآلة، وتشتهى السيطرة على البشر. فالعرف الغربي في مجال الطب يبغي الإتقان والآلية والريح. فمقاييس التشخيص في الطب النفسى- على سبيل المثال- تنحو نحو «حساسية موضوعية»، أى الاتجاه الرقمى الكمى، وهو يستند إلى أفكار الغرب فى إمكان اختزال استجابات الإنسان للمرض والصحة إلى أرقام، ويصبح الريح الحقيقى فى هذه الحُمى الرقمية هى شركات الأدوية وشركات الأجهزة، والخاسر الأول هو المريض.

ومثال آخر من مهنة الطب هو التقنيات الطبية، ويُقصد بها الكم الهائل المتنوع من الأجهزة الطبية التى تعكس التحيز الغربى للآلة وثقته فى موضوعيتها، وتحول مهمة الطبيب إلى قراءة الأرقام ودراسة المنحنيات، والابتعاد عن خصوصية الإنسان المريض وخصوصية تعبيره عن آلامه وحقيقته مرضه. وهذا الإغراق الآلى أدى إلى افتقاد الأطباء للحس الطبى والتعاطف الإنسانى، وللحكمة الموروثة فى التداوى.

٣- وهذا التضييق وتلك الآلية انتقلا إلى صناعة الأثاث، مما أدى إلى تحسين الأداء، إلا أنه أفقد كل قطعة تميزها.

٤- كما أن الترويج الوحشى للكمبيوتر فى كل مجال قد زاد من عمليات الاختزال المستمرة، حيث استتبع ذلك بلورة علوم تعتمد على التآطير والعزل والتصنيف السطحي، علوم تختزل الأعماق الحية الحكيمة للطبيعة والنفوس والمجتمعات إلى أرقام صماء، علوم تشجع الاستعمال والاستهلاك والتبسيط، وترفض التفكير والتعمق النظرى لإدراك التركيب. والحضارة الغربية من خلال الاستخدام الوحشى للكمبيوتر تحيز للذكاء الآلى، وتحاول بذلك تأطير الذكاء الإنسانى، وتسلبه تلقائته وعمقه وحيوته.

٥- الأرقام ليست حقائق لا تقبل النقاش. فمن الممكن، بل من السهل، لى أعناق الحقائق لخدمة ودعم وجهة نظر معينة، فهى فى النهاية تعبير عن النموذج المعرفى الذى يتبناه البحث. فالنموذج المعلوماتى الغربى له تميزاته الواضحة التى تستقطب المعلومات الصلبة إن تناقضت مع النموذج المعرفى. مما يؤكد أن تراكم المعلومات لا يتم بطريقة بريئة، وإنما من خلال نموذج معلوماتى متحيز، وليس صلباً بل متهاقناً،

وهو الذى يقرر ما يستحق الرصد والتسجيل وما لا يستحق ذلك، وما المركز وما الهامش. فالنتاج القومى الإجمالى، على سبيل المثال، يؤكد خصوصية الإطار التفسيرى والدلالى، الذى يؤكد بدوره النظرة للمادية فى تحديد عناصره، وعدم تضمه الاعتبارات الاجتماعية والبيئية والنفسية، وتجاهله للاقتصاد غير الرسمى الخارج عن سيطرة الدولة، كما أنه يعجز عن التعبير عن الظاهرة الإنسانية المركبة.

٦ - وقد تم اختزال تعقيد الواقع من خلال الاستخدام المتزايد للنماذج الرياضية، التى أصبحت منهجاً للبحث فى علوم كثيرة. وقد انتشر واكتسب قبولاً لاعتماده على النمو المتسارع فى الطرق العددية، والإمكانات الحاسوبية والتخزينية للحواسيب الآلية، وهو يعتمد على الرؤية المنظومية للمشكلات، ويفترض أن التعقيد المتزايد فى النظم الهندسية أو المؤسسات الاقتصادية أو الهياكل الإدارية للمجتمعات الحديثة يمكن «مذجته» رياضياً، ولها - أى تلك الطرق العددية والحاسوبية - قدرة على محاكاة حركته وتفسيرها والتنبؤ باستجاباتها.

ولما كانت هذه النماذج منهجاً طوّرت فى الغرب أساساً، فإننا نجد محملاً بكل أثقال الرؤية الغربية للحضارة الإنسانية ولدور العلم فيها، وأهمها أن العلم هدفه السيطرة على الأرض، وتسخير مواردها، وغزو الكون، وتحقيق هيمنة الإنسان «الغريب» على الشعوب الأخرى، و«هيكلة» نمط الحياة الحديثة، بحيث تدور حول الإنسان الاقتصادى المنتج المستهلك.

٧ - كما تم اختزال التكنولوجيا لتصبح آلات ومعدات فقط، وهذا هو الفهم الأحادى للتكنولوجيا الذى يفقدها ارتباطها العضوى بقيم وثقافة البيئة المنتجة لها. بينما التكنولوجيا ليست الآلات والمعدات، وإنما هى قدرة توليد إبداعية لتعديل طرق الإنتاج، وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانية، وهى - من ثم - غير قابلة للاستيراد ولا النقل إلا فى هذه الحدود.



منهج النظر إلى الغرب ومقولاته:

العالم الغربي من منظور المسيري

محمد يحيى*

يمكن القول بدون مبالغة إن كتاب العالم من منظور غربي للدكتور عبد الوهاب المسيري (دار الهلال، كتاب الهلال، فبراير ٢٠٠١م) يُثير أخطر القضايا الفكرية في الآونة المعاصرة، ومن منظور مستقل يتّمس إلى الهوية الإسلامية للأمة، ولا يكاد قارئ هذا الكتاب - ووسط الكثير من الأسئلة والنماذج التي يدعم بها الدكتور المسيري فكره - يلاحظ العديد والعديد من القضايا والمسائل التي يصلح كل منها بمفرده أن يكون عنواناً لكتاب مستقل.

إن المدخل الرئيسي للكتاب هو المدخل المعرفي، وبعبارة أدق ما يسميه الكاتب «قضية التحيز في المنهج والمصطلح»، ذلك التحيز الذي يصيغ شتى المناهج الفكرية والمصطلحات الثقافية والمذاهب الفلسفية بصيغة الحضارة الأم، التي نشأت في كنفها، والنظرة الحياتية - بل والعقيدية العامة - التي غمّرها.

ومدار الكتاب - إن أردنا تلخيصه، مع خطر التعرض للتبسيط والاختصار المخل - هو تحليل ثاقب لمسألة الغزو الفكري والحضاري الغربي للأمة الإسلامية، بل وللعالم الثالث بأسره. ولا يقف هذا التحليل عند رصد بعض المظاهر والظواهر العامة، أو حتى المفصلة (وإن كان الدكتور المسيري، كما أسلفت، يزودنا بالكثير

* أستاذ الأدب الإنجليزي بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

منها على سبيل توضيح أفكاره)، بل إنه يذهب إلى الجذور مباشرة، فيقدم نظرة فلسفية تحليلية متعمقة للقضية.

وتقول لنا هذه النظرة: إن التحيز، بمعنى وجود تصورات مسبقة عن موضوع البحث نابعة من بيئة وثقافة الباحث، هو أمر متأصل وكامن في كل مناهج البحث، وتصورات الفلاسفة والتحليل، ومعطيات الثقافة والفكر، وأنه لا مهرب منه. وهذا التحيز بالمعنى الفلسفي (وليس بالمعنى الأخلاقي المعروف بأنه الميل للهوى، وإن كان ذلك يدخل فيه) هو السبب الحقيقي في عملية الاجتياح الكبرى للهوية والثقافة الإسلامية التي نمر بها في هذه الفترة؛ لأن المناهج والمذاهب والتصورات، بل والقيم والمعتقدات الغربية من شتى الأنواع والمستويات، تُطرح علينا وعلى العالم بأسره، لا باعتبارها المنتجات «المنحازة» التابعة من بيئة حضارية بعينها، والتنمية إليها في خصوصياتها التاريخية والثقافية. بل باعتبارها أفكاراً عالمية الانطباق (صالحة لكل زمان ومكان!)، مطلقة الصلاحية، جاءت لتحل محل المنتجات الثقافية والأفكار والمناهج الأخرى، التي عفا عليها الدهر، وحكم عليها مجيء الحق بالفناء. وينطلي هذا التصور على المعاصرين من أبناء الأمة، فينتقلون إلى بنى هذه المنتجات العالمية المطلقة الحديثة من قيم ومناهج بحث وتصورات عامة، ويأخذون بها في كل المجالات، مع تنمية ثقافتهم هم-أو على أحسن الأحوال تطويعها- كي تتسق والآفاق الجديدة، وبهذا يتمكن الغزو الفكري.

وهذا التصور العام الذي يطرحه الدكتور المسيري ليكون موضوع كتابه قد يبدو مألوفاً؛ لأن بعض الأقلام ذات التوجه الإسلامى قد طرحته من قبل، لكنه يستمد قوته وإقناعه من الطريقة التي يعالجها بها الكاتب، حيث يقدمه مدعوماً بنظرة واسعة في الثقافة والفكر الغربيين من موقع العارف بشتى التطورات والمدارس الفكرية وأحداثها هناك. فما يقدمه لنا الدكتور المسيري ليس مجرد نقد سطحي من موقع خارج الفكر الغربي، يجهل ذلك الفكر إلا القشور، بل هو تحليل متعمق في قلب الظاهرة من خلال دراسته الطويلة للأدب والفكر الغربيين وبالتحديد الإنجليزى والأمريكى. غير أن أهم ما يضيفه الدكتور المسيري فوق هذا التصور-وهو في حد

ذاته إضافة في غاية الأهمية، أنه يطرح ما يمكن أن نسميه بالنموذج البديل (وحسب تسميته هو) للفكر الغربي المقتحم والغاوى. وهو في مسعاه لتقديم الخطوط العريضة لهذا النموذج البديل - الذى ما يزال يحتاج للجهود الجماعية فى تكميله ووضعه - يقدم قبله ما يسميه «آليات تجاوز التحيز»، أى المناهج الفكرية والجهود النظرى اللازم لإدراك حقيقة التحيز فيما يُطرح علينا كنماذج عالمية مطلقة، أكثر دقة وصحة، للتعرف على حقيقة هذه النماذج الغربية (التاريخية)، تمهيداً للوصول إلى نموذج بديل تعمل على ضوئه الأمة الإسلامية.

ومن المهم عند قراءة كتاب الدكتور المسيرى ملاحظة أننا لسنا أمام عمل تبسيطى، ينتقد نموذجاً معيناً لكى يخلص إلى رفض مطلق له بسبب تحيزه، ثم ينطلق من هذا لي طرح - وبشكل متعصب - نموذجاً مضاداً غير واضح الملامح. فهو يوضح أن القضية الأساسية ليست فى مجرد رفض النموذج الغربى بحجة أو بأخرى، مهما كانت مقنعة أو متعمقة، بل هى فى نقد وتحليل هذا النموذج للكشف عن التحيزات الخاصة الكامنة فيه، وبيان أنه ليس بالأطروحة العالمية المطلقة التى تجبُ غيرها، كما يحاول مروّجوه الزعم. وبعد هذا الفحص والبيان يبقى الفكر الغربى كفكر وثقافة إنسانية، لها جوانبها الجيدة والمقبولة، لكنها ليست هى قمة تطور البشرية التى تنفى غيرها وتحل محله، بل هى نتاج لحظة تاريخية بيئية معينة. والنموذج البديل الذى يقترحه الدكتور المسيرى هو نموذج نقدى وبناء فى آن، لأنه يحلل وينقد خصائص النموذج الغربى، ثم يطرح الخصائص والخطوط الأساسية فى النموذج الإسلامى البديل. وهى خصائص تتجنب ما ينتقده فى الفكر الغربى، لكن هذا التجنب ليس أمراً سلبياً، بمعنى أنه مجرد الاستبعاد أو التناذى، لكنه إيجابى بالأساس؛ لأنه يقدم الخصائص والخطوط الفكرية والمنهجية، التى تعوّض التحيزات السلبية الأحادية المادية التى يتسم بها النموذج الغربى. والنموذج البديل على درجة من السعة والرحابة والشمول تتمثل فى قبول الجوانب التى يراها هو جيدة فى الفكر الغربى وفى غيره، مع استيعابها وتطويعها لبنيته هو، بعد فهمها جيداً، وفهم أبعادها ومضامينها وتميزاتها. وتبقى القضية الأساسية هى كشف أن النموذج الغربى ليس هو المطلق والعالمى المهيمن على الكل، وأنه ينطوى على تميزات هى بنت حضارته وثقافته العامة.

ويكتسب هذا الكتاب أهميته كما أسلفت من حقيقة أنه يطرح - وفى إيجاز - العديد من القضايا المصيرية، التى يصلح كل منها أن يقوم على أساسه كتاب مستقل . خذ مثلاً قضية الصراع أو الجدل بين النموذج الغربى المهيمن وحركات النهضة العربية الإسلامية (كما اصطُِّلِح على تسميتها منذ مطلع القرن العشرين)، فسنجد - كما يقول الدكتور المسيرى - أن محاولة اللحاق بالغرب أصبحت هى جوهر معظم المشروعات النهضة فى العالم الثالث، بما فى ذلك العالم الإسلامى (ص ٨٩) . وتتجلى هذه الحقيقة فى تلك المشروعات فى الفكر العلمانى الليبرالى، الذى حددَّ النهضة - ابتداءً - بأنها نقل الفكر الغربى والنظريات الغربية بـ «أمانة شديدة»! (ص ٨٩)، وكذلك التيار اليسارى عامة، الذى قد ينتقد الرأسمالية والليبرالية الغربية لكنه يصدر عن «تقبل مبدئى للنموذج المعرفى والحضارى الغربى الحديث الكامن» (ص ٩٠) . غير أن هذه المحاولة تتجلى كذلك فى بعض الحركات الإسلامية، التى - رغم مراجعتها للنموذج الحضارى الغربى - يظل هدفها المُعلن وغير المُعلن هو: «اللحاق بالغرب، مع الحفاظ على هويتنا بقدر الإمكان، على أن تتطور هذه الهوية لتواكب العصور»، ويعقب الدكتور المسيرى على هذا التوجه بملاحظة ثاقبة فى قوله :

«وهذا التيار فى تصورى هو محاولة أخرى لتبنى النموذج الغربى، لكنه يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أسس غربية، مع الحفاظ على هويتها الخارجية العربية أو الإسلامية، ويُعاد اكتشاف التراث من منظور غربى، بل ويُعاد صياغته بأثر رجعى؛ فنكتشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجانيّ أسلوبى، وأن الفن الإسلامى تجريدى، وأن الاغتراب موجود - والحمد لله! - فى تراثنا فى شعر الخوارج، وأن أبا العلاء سبق ديكارت فى الشك الفلسفى، وأن ابن خلدون كان ماركسياً قبل ماركس! . .» (ص ٩١) .

والنتيجة التى يستخلصها الدكتور المسيرى فى هذه الملاحظة تلخص الكثير من تطورات الفكر العربى المعاصر، فهو يقول: «ومن هذه الماركسية الكامنة الناقصة (التي تكتمل فى ماركس نفسه) يكتسب ابنُ خلدون شرعيته، لا من تفكيره العربى

الإسلامي، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج الحضاري الغربي. أي أن أهمية التراث العربي لا تعود لأهميته في حد ذاته» (ص ٩١).

وهذه الملاحظة منتجة للغاية، لأننا لو طبقناها في أي مجال، ولو بدون جهد في الاختيار المسبق، لوجدناها تؤتي أكلها. فلو تابعنا مثلاً مفهوم الاجتهاد الفقهي عند بعض الكتّاب المعاصرين (على مدى القرن الماضي) لوجدناه لا يسير وفقاً لمعنى بذل الجهد والدرس الفكري لاستنباط الأحكام من الأصول الشرعية حسب المعنى الاصطلاحي الإسلامي له، بل لوجدنا أن هذا الاجتهاد يسير على طول الخط باتجاه واحد فقط، هو ملاءمة، أو تطويع، أو كَيْ عَنق- النصوص الشرعية الإسلامية حتى تتمشى وتقترب أو تطابق القوانين والمفاهيم الغربية، أو ما يُقدم لنا على أنه هو المفاهيم الغربية الحديثة السائدة، حتى لو كانت هذه المفاهيم قد بادت في بيئتها الثقافية ذاتها، وتخلّى عنها الجميع- إلا مستورديها في الوسط العربي! ومن أبرز الأمثلة على ذلك ما عرفناه في «اجتهادات» فقهية في قضايا الأسرة والمرأة على مر المائة عام الماضية أو يزيد، حيث كان «الاجتهاد» المحتقن به يسير فقط في اتجاه واحد، ألا وهو تحويل فقه الأسرة الإسلامي إلى نسخة مكررة مما قيل إنه أحدث الاتجاهات الغربية في ذلك المجال في قانون نابليون، إلى فكر ما يسمى «الحركية النسوية». وهكذا تكررت في كل الاجتهادات نغمات واحدة، إلى حدٍّ يبعث على التساؤل في نزع حق الزوج في الطلاق مثلاً، أو حظر تعدّد الزوجات، أو العمل على تغيير أنصبة الموارث... إلخ، وكل ذلك بحجة واحدة، هي تمشّي الشرعية مع العصر. والذي حدث هنا كان إضفاء صبغة القداسة والمطلق والعالمي على بعض الأفكار والممارسات الأوربية في مجال العلاقات الزوجية والأسرية، والمتأثرة بالعصر البورجوازي الليبرالي وسيادة المذهب الفردي (وهي ممارسات أصبح الغربيون الآن هم أول من يقول بنسبيتها وخضوعها لبيئة تاريخية محددة تجاوزتها التطورات)، ثم الخلوص من ذلك إلى القول بأن هذه التصورات الغربية المنحازة (حسب تعريف الدكتور المسيري الاصطلاحي المخصوص) هي كيان مجرد محايد عام، يجب أن يخضع الجميع له، ويتوافقوا معه، ألا وهو «العصر». وهكذا تحولت إحدى أبرز أدوات الشريعة الإسلامية في بسط سيطرتها وانطباقيتها على شتى نواحي الحياة إلى أداة لهدم هذه الشريعة نفسها، تحت

مسمى «اللاحق بالعصر ومواكبته»، الذى لا يعنى فى الحقيقة أكثر من الالتحاق بالنموذج الغربى والانسحاق داخله، مع هدم البنيان التشريعى - وحتى العقيدى - الإسلامى، وذلك باستخدام إحدى أدواته، ربما تيمناً بقول ماركس المعروف فى أن الرأسمالية تحمل داخلها بذور فنائها! ولكن الشريعة هذه المرة هى التى تحمل بذور فنائها من خلال الاستخدام المنحاز (بكل معانى الانحياز، ولا سيما السلبية) لإحدى أدواتها الأساسية فى تحديد الوجود والبقاء والكيان.

هذا التحليل بالطبع غير موجود فى كتاب الدكتور المسيرى، لكنه ينطلق من إحدى نتائج تحليلاته، مما يشير إلى خصوصية وإنتاجية هذه التحليلات من الناحية الفكرية كمثيرات وحافزات للفكر فى اتجاه يتماثل بالفعل وما وصل إليه كُتَّابٌ ومفكرون آخرون، انطلقوا من موقع النقد للأطر الفكرية والمعرفية الغربية، ورفض اعتناقها كمسلّمات وبدّهيات عالمية الانطباق.

وهذا الطابع للكتاب يتخلّله، لكنه يبرز فى أمكنة أكثر من غيرها. ففى الفصل الثانى من الباب الثانى والمعنون بـ «النموذج البديل» نجد أن الطرح المركب والتناضح لمعالم هذا النموذج البديل (ويصعب فى هذا المقام التصدى لها بالتفصيل، لأنها ترتبط بسائر أجزاء الكتاب) يشير إلى مخرج أو نهاية فعالة لتلك المعضلة، أو الدائرة المفرغة التى تطرح فى الكتابات المجادلة حول المشروع الإسلامى - تحت مقولة غياب أو عدم وضوح مثل هذا المشروع أصلاً. فالنغمة السائدة على مدى ما يزيد على الربع قرن هى المطالبة - المقرونة بالشماتة أو التعجيز من جانب الصف العلمانى «المستغرب» - بأن يقدم الإسلاميون وحرركاتهم برنامجاً تفصيلياً للعمل السياسى والاجتماعى والاقتصادى والثقافى، يمكن على ضوءه الحكم على جدارتهم أو عدمها بالعمل أو تقبلهم على الساحة كأطراف مشروعة. والعادة هى أن يرد الإسلاميون بأن عندهم بالفعل مثل هذا البرنامج، ثم يرد العلمانيون بأنه غير كاف أو غير مفصّل أو غير واضح، أو حتى بأنه غير صادق، بمعنى أن الإسلاميين لو سُمح لهم بالنشاط والوجود، فإنهم لن يعملوا به، بل سوف يعملون بعكسه ميلاً إلى التطرف والإرهاب والاستبداد... إلخ.

والوقوع في هذه الحلقة المفرغة. التي تحولت إلى ما يشبه المهزلة الساحرة، بين اتهام ثابت كالتسلط الذهني وردّ ثابت أيضاً. تقوم على تصوّر معيب لمسألة «المشروع» أو «البرنامج» أو «النموذج الفكري» الجدير بالاعتبار. إذ أن هذا لا يقوم إلا على طرح مقولات عامة تندرج تحتها أمور تفصيلية، كما نجد في برامج الحكومات والهيئات الرسمية التي تُعلن في المناسبات الرسمية كافتتاح البرلمانات، أو عند تقديم الميزانيات والحسابات الختامية والخطط السنوية والخمسية. والعيب في هذا التصور الساذج أنه لا يطرح أبداً الأساس الفكري العام أو الجذري، الذي تقوم عليه شتى البرامج والمشروعات الفكرية أو الثقافية أو السياسية التفصيلية. وهكذا؛ فالدعوة إلى البرنامج التفصيلي الإسلامي في مجالات السياسة وغيرها تنتهي إلى المطالبة بأن تخرج الحركات الإسلامية بوصفة تشبه تلك الصفات الروتينية التي تقدمها المؤسسات والأحزاب، ولا تختلف عنها إلا بإدراج بعض التعبيرات أو المصطلحات إسلامية الأصل، لتبقى على صورة أو شكل «البرنامج الإسلامي». غير أن هذا البرنامج - وبصرف النظر عن الشكل الخارجي - سيظل يدور في فلك ما قد نسميه - نقلاً عن الدكتور المسيري - «النموذج الغربي»، متجهاً تصوراتة العليا ورواه وأهدافه وأساليبه، سعياً وراء تحقيق القبول العلماني له ومنحه شهادة الجدارة والاعتبار. والحقيقة أن الرفض العلماني الدائم لأية برامج ومشاريع إسلامية - مهما كانت درجة تفصيلها أو مخاطبتها لقضايا الواقع - يرجع إلى أن هذه البرامج تظل - مهما كانت درجة تمثيلها - محتفظة ببقايا من «النموذج الإسلامي» المضاد أو المختلف، وغير المقبول عند النخبة العلمانية المسيطرة.

وهنا؛ فإن مجمل تصور الدكتور المسيري عن النموذج البديل يُرشدنا إلى أن المطلوب في هذه المرحلة ليس هو ذلك البرنامج السياسي التفصيلي، ذا الوجه الإسلامي والجوهر العلماني. بل المطلوب نموذج فكري معرفي تصوري عام ناضج مركّب، يُرشد ويوجّه عملية وضع البرامج العملية في شتى المجالات. وهذا النموذج - كما يعرض الدكتور المسيري على التوضيح - ليس مجرد وصفة مضادة نتجابه النموذج الغربي على سبيل القضاء المحض، بل هو يقع على مستوى أرقى من النقد المحض لحقيقة النموذج الغربي، بعيداً عن مسألة الرفض المبسط. ثم الانطلاق من

أرضية هذا الوعي الأرقى وأرضية العقيدة والتصور الإسلامى إلى تحديد معالم وخطوط النموذج البديل، وأبرزها عدم الانغلاق ورفض التعصب. ويحدد الدكتور المسيرى هذه المعالم فى تصور تدل عليه. وإن كانت لا تفيه حقه. رؤوس الموضوعات التى نوردها هنا، دون الشرح المفسر لها الذى موضعه الكتاب ذاته:

- ١ - يقين ليس كاملاً، واجتهاد مستمر.
- ٢ - لا مجال للتحكُّم الكامل فى الواقع.
- ٣ - لا اختزال، ولا تصفية للثنائيات.
- ٤ - رفض الواحدية السببية.
- ٥ - محاولة الوصول إلى نظرية شاملة.
- ٦ - نموذج توليدى (لا تراكمى).
- ٧ - الانطلاق من مقولة الإنسان.
- ٨ - مقولة غير مادية.
- ٩ - نابع من التراث.
- ١٠ - فصل الحداثة عن الاستهلاكية، ونقد مفهوم التقدم المادى والفردية المطلقة.

ويقرن الدكتور المسيرى هذه النقاط بالدعوة إلى وضع مصطلحات بديلة نابعة من هذا النموذج، وليست مستوردة بحالها من النموذج الغربى. كما يضيف إلى تلك البحوث عرضاً مفصلاً للدراسات الموضوعية بالفعل فى هذا المجال، والكتاب والمفكرين الذين قدموا إسهامات نحو وضع معالم النموذج البديل.

والخلاصة هى أن اللغظ السائر حول برنامج الإسلاميين ومشروعهم يدور على مستوى يستدرج فيه الإسلاميون من حيث لا يدرون - أو من حيث يدري بعض المنسوين إليهم! إلى تقبُّل النموذج الغربى العلمانى المفروض، ثم العمل فى إطاره وعلى أرضيته لوضع برامج تفصيلية، وبذل الجهد المضاعف للاحتفاظ بوجه إسلامى لهذه البرامج، مع عدم إغضاب العلمانيين أصحاب «الحلِّ والعقد» بالخروج على جوهر وأرضية النموذج الغربى!

وفائدة النموذج البديل الذى يطرحه الدكتور المسيرى هى أنه يُخرجنا من هذه الدائرة المفرغة والمستدرجة للإسلاميين، برفعه مستوى المطلوب إلى درجة النموذج العام، ثم بتصور هذا النموذج البديل على مستوى من النضج والتركيب يعلو كثيراً على مستويات الطرح المألوفة، ويتجاوز تبسيطها وتضاديتها العقيمة.

نحن مع كتاب المسيرى أمام عمل خصب مُركّز، يحفزُ الفكر، لكنه قبل هذا يعطينا تحليلاً نقدياً سلساً ومتعمقاً للنموذج الثقافى والتصورى الغربى، نحن فى أمسّ الحاجة إليه فى ظل السيطرة شبه التامة على الساحة الثقافية والفكرية. وبوسائل غير شريفة فى أكثر الحالات. للنموذج الغربى وأتباعه من المستوردين، الذين يجلبون الفكر جاهزاً كما يجلب غيرهم قطع الحلوى بأغلفتها، أو بالأصح: كما يجلب آخرون البضائع الفاسدة بفيروساتها العضوية أو الإلكترونية!



الخطاب الإسلامي الجديد

المسيرى نموذجاً

عمرو عبد الكريم سعداوى*

مقدمة

إلى أن يشاء الله لهذه الأمة شيئاً، سيظل الخطاب الفكرى الذى تطرحه الظاهرة الإسلامية^(١) أشد ثغراتها انكشافاً، فهو: إما خطاب فضفاض، يسهل كل شيء، وتغيب عنه معالم الرؤية الواضحة وتبديانها، أو خطاب تتلبس حالات من الضيق يعجز معها أن يقدم حلولاً للمشكلات الواقعية التى تعاني منها المجتمعات الإسلامية. وإما خطاب استقطابى حدى الثنائية، يخيرنا دائماً بين نقيضين - ثالثهما مرفوع - أو هو خطاب يعيش على أمجاد السلف فى مراحل سابقة أو عصور تتناول عليها العمر، أو هو خطاب يتجاهل عنصر الزمان ويظل يقدم الإجابات التى تجاوزها الزمن لأسئلة صار أغلبها غير ذى موضوع، وكأن الزمان لم تدر عجالاته، وكأن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية هى هى. وأشد ما تكون حالات الخطاب الإسلامى انكفاءً على نفسه عندما ينفى غيره ولا يعترف بوجوده.

* باحث فى العلوم السياسية.

(١) قصدنا هنا استخدام مصطلح «الظاهرة الإسلامية» حتى لا ينحصر الحديث فى «الحركة»، فالحركة أحد مستويات الظاهرة، بالإضافة إلى المستويين الفكرى والتنظيمى. وهذه من القضايا التى بحاجة إلى تعميق، حتى لا نظل الحركة - مهما كان عمقها الفكرى - هى المهيمن على الظاهرة الإسلامية بشمولها المقترَض.

إن الله قد أنزل خطابه «بلاغاً» حتى لا يهلك إلا القوم الظالمون، وكانت عملية البلاغ جدًّا واضحة، ليهلك من هلك عن بينة، ويحيى من حي عن بينة. وإذا كانت الحججة لا تقوم على العباد («العالمين») إلا بعد إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ووضوح البيان: (وما كنا معذِّبين حتى نبعث رسولاً)، فلكذلك لا تقوم وظيفة الشهادة على الناس إلا من حضور: (لتكونوا شهداء على الناس)، ومن غاب؛ فقد شرط الشهادة. فهل تقوم الحججة على العالمين بمثل ذلك «الخطاب» الذى تقدمه الظاهرة الإسلامية؟ وهل للمسلمين «حضور» فى هذا العالم؟

وعلى مدار التاريخ الإسلامى كانت حركات التجديد والإصلاح أحد أهم الملامح الأساسية لمسيرة حركة المجتمع الإسلامى، وظلت الأمة تستعيد فعاليتها وحيويتها الذاتية من خلال أمرين، هما: الاجتهاد والجهاد، وكلاهما من جذر لغوى واحد، وكان الاجتهاد - وما يستصعبه من تهديد - يتم على مستوى العمل والحركة، حيث يقبض الله للأمة غالباً على رأس كل مائة عام من ينفض عنها ركام الدهور وسطورة الركود، بعملية إحياء فكرى تقوِّض مخرجات عصور التقليد وتؤسِّس «تنظُّر»، أو بعملية إحياء حركى تدفع وتؤطر «تنظُّم» جهود نفرة الفقه الحضارى.

وكانت أهم نقاط الضعف فى مشاريع الإحياء الإسلامى فى نصف القرن الماضى هى ما يحمله المشروع من «خطاب» غامض حيناً، ومزدوج حيناً، ومضطرب حيناً آخر، وإن ناسب حاله حال مجتمعاته - بساطة ووضوحاً - أحياناً أخرى، إذ أن البلاغة هى موافقة البيان («الخطاب») لمقتضى الحال.

ومنذ أن فاءت كتيبة العقول المهاجرة إلى رؤيتها الحضارية الأصيلة - كإطار مرجعى، ومصدر معرفى، وتراث حضارى، ونموذج تاريخى - ركزت إسهامها الأساسى فى الإصلاح الفكرى، فعكف على تلك الثغرة مفكرون من الوزن الثقيل من أمثال «الحكيم البشرى» («الأستاذ طاروق البشرى» - كما يناديه أستاذنا سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل)، ومفتى عمره فى الدراسات الصهيونية واليهودية

أستاذنا الدكتور عبد الوهاب المسيري ، وجامع الأعمال الفكرية الكاملة لرموز الإصلاح د. محمد عمارة ، والفارس الذي رحل على جواده عادل حسين ورحمه الله ، وغيرهم .

وتهدف هذه الدراسة إلى اكتشاف أهم معالم الخطاب الإسلامى الجديد كما يقدمه الدكتور عبد الوهاب المسيري من خلال استقراء كتاباته ، على غزاتها وعمقها ، واستخلاص ما تطرحه حول الموضوع .

وتأتى أهمية كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري من أنها محاولة واعية لفهم الآخر ، ونقد الذات فى فهمها للآخر ، ثم الارتقاء إلى مرحلة الوعي للنماذج الإدراكية ، وبناء تلك النماذج وتشغيلها فى الواقع ، وبيان موقعها فى شبكة الإدراك ، وصلة ذلك كله بالسلوك الإنسانى .

كما أن كتابات الدكتور المسيري ذات طابع متميز وجديد ؛ إذ هى تكتشف ملامح طريق جديد ، وتحاول أن تشق مجرى نهر جديد فى مجال الخطاب الإسلامى وهى أكثر اطلاعا على الآخر المختلف ، وأكثر تفهماً لخلفياته الثقافية وليبثته الحضارية . فكتاباته جميعها - وخاصة التى كتبها بعد مرحلة تمثله كثيراً من عناصر الرؤية الإسلامية - تعمل على تأسيس وعى نقدى يعين الباحثين والكتاب على كشف مكوّنات توجهاتهم الفكرية ، فالدكتور المسيري ليس ذلك العالم الذى يغلق عليه بابه ويعيش فكره أو يدوّنه ، بل إنه يجمع حوله دائماً - فى مصر وخارجها - نفراً من أولى البقية ، ينهون عن الفساد الفكرى فى الأرض ، ويتفقهون فى واقع أمتهم وسبل نهضتها - فهو دائماً يحاور أصدقاءه وزملاءه ، وتساعد ملتقيات الفكرية على بلورة الرؤى وإنضاج الفكر لمجموعة من التلاميذ يتخذهم أصدقاء .



أولاً: هي «الخطاب».. المستويات وآليات التحليل

الخطاب هو مجموع منظومة التصورات والمفاهيم التي تقدمها الظاهرة الإسلامية، والتي تحدد فيها أهدافها على المستوى الاستراتيجي وعلى المستوى المرحلي، أو الطريقة التي تتبناها وتعتمدها في الإصلاح، بما في ذلك تصورها لصيغة العلاقة المتنبئة (وطبيعتها) بين الحكم والشعب وبين القوى السياسية المختلفة في الداخل ومع العالم الخارجي.

وتنبع أهمية الخطاب من أنه:

* هو الذي يعطى صورة واضحة للحركة الإصلاحية لدى الأطراف في المحيط الاجتماعي (سواء أكانوا من عامة الناس أم من الفاعلين السياسيين).

* هو مادة التثقيف والتوعية الفكرية التي يفترض:

- أن تلك الحركة الإصلاحية حريصة على طرحها على أفرادها والمؤمنين بخطها.

- كما يفترض أنها حريصة على خلق مناخ عام (فكري وسياسي) متقبل لبرامجها ومناهجها، ومتفاعل مع أهدافها ووسائلها.

* ترجمة عملية لـ «برنامج العمل» وقاعدة التحرك ومنطلقاته ودليله، فقدره الحركة الإصلاحية على صياغة خطاب فكري هو من المقدمات الموضوعية لنجاح الحركة على الصعيد الواقعي والعمل.

* قاعدة التعامل مع الآخر المختلف، ومناطق تحديد نقاط الالتقاء والاختلاف، وذلك ضروري لرسم مسار سياسة التحالفات المرحلية والاستراتيجية: السياسية والمبدئية.

ومن آثار غياب الخطاب:

* اتساع مساحة المجهول في تصورات الآخرين.

* ترك الأفراد بدون بوصلة تضبط الرؤية وتحدد الاتجاهات.

* ترك الحركة معرضة للإرباك في رسم موقفها وتحديد اختياراتها الفقهية والسياسية (الحضارية)^(١).

ومع بروز دراسات تحليل النص عامة ضمن مدارس التحليل اللغوي والألسني، واتجاهات تحليل الخطاب المتنوعة. شاع استخدام هذه الأدوات المنهجية في كثير من الحقول المعرفية، ورأى البعض أن هاتين الأداتين على وجه الخصوص من الأدوات اللاتقة للتعامل مع حقل الفكر الإسلامي، ذلك أنها تأخذ من فعل القراءة أساساً لها؛ إذ تهدف إلى تحويل القراءة إلى عملية منهجية ذات خطوات مترابطة ومتتابعة ومتناسقة وهادفة إلى تحليل أعمق للنص أو للخطاب.

ومن نافلة القول، كما يقول أستاذنا الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، أن نذكر أن مدرسة تحليل الخطاب غير مستقلة عن مدرسة تحليل النصوص، حتى إن البعض لا يربط بينهما فحسب، بل إنه يرادف بينهما، بحيث يجعل الخطاب discourse مثل النص text. وواقع الأمر أن التقاطع بين المجالين كبير، إلا أن هذا التقاطع ومساحته لا يفيان التمييز والافتراق، واستراتيجيات كل منهما الخاصة. وضمن هذا السياق، فإن الفروق تكمن في جوهرها في أهم هذه المسائل:

١ - محدودية مساحة النص واتساع مساحة الخطاب. فالنص وحدة تحليل، بمعنى أن النص محدد (البداية والنهاية - الديباجة - الموضوع «القضية» - العناصر - المعالجة - خاتمة النص). أما الخطاب فهو اتجاه قد يعبر عن اتجاه كلي، ومن ثم يتعامل مع مجموعة نصوص ربما من مدرسة واحدة، أو مجموعة نصوص ممتدة على الزمن (مكونة خطاباً).

٢ - أن الهدف من تحليل النص هو المعنى التشريحي، بينما الهدف من تحليل الخطاب هو المعنى المسحي الكلي لقسمات الخطاب وأهم سماته. ومن ثم؛ فقد تتقاطع بعض التعبيرات، إلا أن تطبيقها على كل من مساحة النص ومساحة الخطاب تفرض أساليب متنوعة في التناول والتعامل.

(١) انظر هذه المعاني، لكن بإسقاط على المشروع السياسي وليس على الخطاب: محمد عبد الجبار، «ظاهرة الثابت والتفسير في الخطاب النبوي»، مجلة العالم (لندن) العدد ٢٦٧، السبت ٢٣/٢/١٩٩١، ص ٣٣.

٣- هذا التمايز بين الأداتين لا ينفي التداخل بينهما، كما أن هاتين الأداتين لا بد من القيام بتطويرهما معاً لدراسة الخطابات العربية والإسلامية.

وفى هذا السياق، فإن استراتيجيات تحليل الخطاب وتنوعها يمكن أن تستغرق مساحات واسعة من دوائر الخطاب: الخطاب العربي، الخطاب الإسلامي، الخطاب المقارن، الخطاب التراثي، الخطاب الاستشراقي. وفى هذا قد تستخدم أداة تحليل الخطاب إما بشكل عام (من مثل: سماته، أهدافه، مفرداته، مقاطعه، نتائجه . . . إلخ)، وقد تستخدم استراتيجيات متنوعة، من مثل اتباع خطة معينة فى اتجاهات تحليل الخطاب، إلا أن كل اتجاه قد استطاع أن يحدد «أجندة الموضوعات» اللائقة بالأداة^(١).



ثانياً، معالم الخطاب الإسلامى

شهدت الظاهرة الإسلامية - كظاهرة فكرية اجتماعية سياسية - انطلاقة على نطاق شعبى واسع منذ انهيار الخلافة العثمانية، وذلك بعد تداعى جهود المصلحين لرأب الصدع الذى انفتح فى جدار الإسلام. وكانت بلورة تلك الجهود (النظرية والعلمية) فى قيام دعوة الإخوان المسلمين، على يد مجدد القرن الرابع عشر الهجرى الإمام الشهيد حسن البنا - عليه الرحمة والرضوان - وخلال الربع الأخير من القرن العشرين بلغت هذه الانطلاقة ذروة تقدمها الاجتماعى والسياسى والإعلامى، وعلى مساحة جغرافية كبيرة استوعبت معظم البلاد الإسلامية (وخاصة فى نهايات عقد التسعينيات وطوال عقد الثمانينيات). لم تكن تلك الصحوحة الإسلامية فى تلك الأثناء مجرد طفرة تميز بها مسلمو العالم، بل تزامنت مع نهضة دينية عالمية شملت العديد من الديانات والمعتقدات المذهبية. إلا أن المد

(١) د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، *الاتجاهات الحديثة فى دراسة الفكر السياسى الإسلامى*، بحث مقدم إلى: اللجنة الدائمة للترقيات فى العلوم السياسية، أبريل ١٩٩٩، ص ٨.

الإسلامى كان الأبرز من بين تلك النهضة والأكثر انتشاراً، والأهمّ وقعاً على أحداث العالم وشئونه وتفاعلاته .

ولعل من بين الأسباب الرئيسية التى ساهمت فى تنامى الظاهرة الإسلامية، وأكسبتها ذلك الزخم المبهـر، خصوصية التراث الإسلامى فى احتضانه ثروة فكرية متجددة العطاء وعميقة المنبع، وذات قدرة متميزة فى طرح برامج حلول للمشكلات فى مختلف ميادين وشئون المجتمع . كما لعبت عالمية الإسلام ورسالته الإنسانية دوراً مكملاً فى استقطاب الشرائح المجتمعية المختلفة فى العديد من بلدان العالم الإسلامى فى توقيت متقارب، الأمر الذى ساعد على سرعة النضوج الفكرى والسياسى المتماثل بين الكثير من قطاعات المجتمعات الإسلامية، لا سيما بين فئة الشباب والمثقفين والمهنيين، إضافة إلى ذلك كان للقبول الجماهيرى للأطروحات الإسلامية أثر فعّال فى تأصيل الظاهرة، ودفعها نحو العمل المؤسسى والميدانى بين مختلف الطبقات الاجتماعية . وقد أسست العوامل السابقة أرضية جاهزة للخطاب الإسلامى، الذى شق طريقه، وملاً مساحات إعلامية وجماهيرية واسعة . كما ساعد على رواج الخطاب الإسلامى عاملان إضافيان :

تجسّد الأول فى الخطاب المبسّط ذى المسّحة العمومية، حيث استحوذ الطرح الإسلامى على ثقة الجماهير فى مختلف القطاعات وبين معظم شرائح المجتمع، وتبين ذلك جلياً فى سرعة وصول رموز العمل الإسلامى إلى قمة المؤسسات النقابية، واكتساحهم التنظيمات الطلابية والمهنية فى عموم الأقطار الإسلامية . كما نجحت مشاريع التمويل والاستثمار ذات المرجعية الإسلامية (على ما كان بها من سلبيات) ونالت ثقة الناس، مما جعل من المؤسسات المالية الإسلامية عملاقاً مالياً عابراً للحدود القومية، وبدت عوائدها الربحية سنداً للكثير من الأنشطة الاجتماعية والثقافية والعمل الخيرى .

أما السبب الآخر والمهم فى نجاح الخطاب الإسلامى، فيكمن فى رُوحية التحدى والمواجهة . فإزاء النجاحات متعددة الأوجه للحركة الإسلامية استنفر الإعلام الغربى جهوده لتشويه صورة الإسلاميين، والتحذير من اتساع رقعة نشاطهم،

والتسهيل من نتائج وصولهم للحكم، وساعد انهيار المعسكر الشيوعى على «استفراد» الإعلام الغربى بالصحة الإسلامية كعدو بديل للشيوعية. ومن الطبيعى أن توازى هذه الحملة المكثفة بوسم الإسلام بأعتى صور الهمجية والتخلف والإرهاب ردّة فعل داخلية فى روح الصمود والتصدى، مما أكسب الحركة الإسلامية مزيداً من التجذّر والانتشار، خصوصاً مع مطلع عقد التسعينات^(١).

ومع ذلك يمكن القول: إن التحديات السياسية والخارجية التى تواجهها الظاهرة الإسلامية ضئيلة الأهمية بالمقارنة مع التحدى الحقيقى والكبير الذى يواجهها، وهو امتحان قدرتها على مراجعة خطابها، وإعادة تكوينه بأنقى أشكاله وأوضح صوره. ولا شك فى أن عمليات تشويه صورته على يد بعض الجبهة هى أشد خطراً وأكثر ضرراً من تشويهات الإعلام أو ما يردده المتغربون عن الإسلام. ولا خيار لنا بين هذا وذاك سوى مراجعة الخطاب الإسلامى بدرجة أعمق وأوضح من المراجعة التى قام بها جيل المصلحين فى بداية القرن التاسع عشر. ومن الطبيعى أن يتطلع المسلمون فى كل زمان ومكان إلى محاولات التجديد وبعث الحيوية فى الخطاب الإسلامى، وإلى تنقيته مما علّق به من عادات وتقاليد وافتراسات، والرجوع به إلى أصوله ومنابعه النقية. ومن الطبيعى أيضاً أن تصطدم محاولات التجديد - أياً ما كانت - بعقبات الواقع وسُنن الحياة، وأن تفقد بعض دعوات التجديد حيويتها مع الزمن وتتكلّس، لتصبح هى أيضاً عقبة فى المستقبل أمام ما يعقبها من حركات مراجعة وتجديد^(٢).

فإذا ما أردنا أن نرصد أهم معالم الخطاب الإسلامى السائد على مدار نصف القرن الأخير، لوجدنا أنه قد أجاب فى لحظته التاريخية عن أهم الأسئلة، بقدر ما أسعفته التجربة والاطلاع على أحوال واقعه الذى عاصره وعاشه. وكان «سؤال الوقت» - قياساً على «واجب الوقت» - الذى أجاب عليه، هو: الإسلام.. لماذا؟

(١) د. حسن عبد الله جوهر، الأطروحات الإسلامية الحركية.. تقدم وتراجع وتجديد، مجلة الكلمة، السنة ٧، العدد ٢٦، شتاء ٢٠٠٠، ص ١٢٦.

(٢) ليث كبة، من أجل تجديد الخطاب الفكرى والسياسى الإسلامى، جريدة الحيلة (لندن)، السبت ١٩/٧/١٩٩٦.

وظلت الظاهرة الإسلامية بمجملها تردّد نفس الإجابة، حتى صارت تلك الإجابة قناعة عامة عند القاعدة الشعبية - وبعض الأنظمة - فى معظم بلدان العالم العربى والإسلامى . وفرضت تركيبية الواقع وتعتّقه، وانفتاحُ العالم وتداخل بلدانه - سؤالاً آخر هو : الإسلام . . كيف؟ فلم تعد الناس تقبل بالشعارات (وإن كانت ضرورية لبلورة الفكرة)، أو تروى ظمأها الجُمْلُ الإنشائية والعبارات الوصفية - التى تقول كل شئ ولا تفسر أى شئ على الإطلاق، والإجابات التى يغلب عليها الإجمال تتسم بالغموض والتعميم، فيقل أثرها وإن صدق وصفها، ذلك أن القدرة على صناعة الأحداث، وتوجيه المستقبل، وصياغة المرحلة لا يكفى فيها التعميم وإن ناسب البدايات، ولا يغنى فيها الإجمال وإن ناسب المراحل الأولى .

لقد شكّلت مقولتا: شمول الإسلام، والإسلام منهج حياة، جوهر الخطاب الإسلامى لعقود طويلة، حتى صارت هاتان المقولتان أقرب إلى «الخطاب التبوى» منها إلى «البلاغ» وإلى الحشد أقرب منها إلى التربية . ومن المفارقات أن تلك المقولات التى كانت مصدر قوة الخطاب الإسلامى فى مرحلة سابقة هى سبب ما يتسم به الآن من ضعف وهشاشة! أى أن الخلل المركزى هو فى مناسبة الخطاب لظروف الزمان . وإذا كان شريعته قد تكلم عن «جغرافية» الكلام، بمعنى أن كلاماً معيناً يمكن أن يكون صحيحاً وصالحاً فى مكان لمناسبه له، وخطأً فى مكان آخر إذا تخلّفت تلك المناسبة فأحرى بنا أن نتكلم عن «تاريخية» الخطاب و«زمنيته»، بمعنى أن خطاباً معيناً قد يكون صحيحاً وصالحاً فى زمان لمناسبه له، وخطأً فى زمان آخر إذا تخلّفت تلك المناسبة .

والظاهرة الإسلامية بحاجة إلى أن يكون خطابها الفكرى السائد خطاباً جديداً بحق، يعيش تحديات مرحلته، ويوجب على أسئلة عصره، ويتفاعل مع مستجدات ساحته، فليس من الحكمة ولا من الصواب أن تعيش معارك عصور انقضت، وأن تحمل سيفها الخشبى لتقاتل به فى حرب النجوم «النووية»، ولا يكفى لغطسة القوة وهيمتها أن يهجوها بيت شعر، أو تهاجمها خطبة عصماء!

• وبقدر ما يقتدى الخطاب الإسلامى الجديد بالخطاب القرآنى، بقدر ما يبلور

انجماها تلفت حوله جموع المسلمين . إن أول ما يستوقفنا في الخطاب القرآنى هو حيويته ، تلك الحيوية التى من شأنها أن تجعل السامع / المنتصت المتأمل يقف موقف الحيرة والانبهار ، وتملكه مشاعر الخشوع والامثال .

وترجع حيوية الخطاب القرآنى فى جانب منها إلى الإعجاز البيانى فى أسلوب القرآن الخطابى ، الذى يجمع بين خطاب النفس الإنسانية فى أبعادها الفطرية والوجدانية ، وخطاب العقل فى أبعاده المنطقية والبرهانية . ومناطق الإعجاز هذا هو فى تجاوزهم للقوانين النفسية ، التى بمقتضاها نرى العقل والعاطفة لا يعملان إلا بالتبادل ، وينسب عكسية تقود هذا التضافر فى ائتلاف بين نزعتين متنافرتين على هذا النحو . إن الخطاب القرآنى نموذج فريد للخطاب الاعتقادى الذى يحرك دوافع الاستجابة والفعل البشرى ، من دون إسفاف أو إهدار للملكات العقل فيه ^(١) .

إن على الظاهرة الإسلامية فى هذه المرحلة من مراحل تاريخها أن تقدم خطاباً متماسكاً للجماهير ، لا يحمل فى طياته أوراقاً مخفية تتناقض وما يعلن ، ولا يحمل ازدواجاً مرتبكاً . فالتماسك ضرورى ، وهو شرط تعبئة الأمة وكسب ثقتها ^(٢) . ولا بد لأية عملية إصلاح من أسلوب ، ونظرية عمل واضحة ومعلنة ؛ لأن الوضوح والتصميم يعطيان الفرصة الكافية لإثبات صحة النظرية أو عدم صحتها ، مع ملاحظة أن الحديث عن العلنية والوضوح ينطلق من القاعدة التى تعتبر غالبية الشعب «الأمة» مفتاح الحل ، ومن ثمّ ؛ فالخطاب يتوجه إليها . ولعل هذا الشرط الأخير - العلنية والوضوح - هو أهم سمات الخطاب الإسلامى الجديد .



(١) د. منى عبد المنعم أبو الفضل ، نحو منهجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامى بين المقدمات والمقومات ، خطاب المنهجية فى العلوم الإسلامية ، اللقاء العالمى الرابع ، الخرطوم ١٥ : ٢٢ يناير ١٩٨٧ ، ص ١٣ .

(٢) منير شفيق ، فى نظريات التنوير ، تونس : الناشر للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٩٩٤ ، ص ١٣٠ .

ثالثاً، الخطاب الإسلامى الجديد... الدكتور المسيرى نموذجاً

أحسب أن حَمَلَة الخطاب الإسلامى الجديد هم «الحَقْلُ العدول» الذين حملوا العلم فى هذا العصر، فنقوا عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين. والخطاب الإسلامى الجديد هو: كل خطاب إسلامى عاش مشكلات عصره، وأجاب عن أسئلة وقته، وحارب معركة زمانه بأسلحتها ومن ثم؛ فأحسب أن الأمة لم ينقطع عنها الخطاب الإسلامى الجديد إلا بقدر ما سيطرت عليها موجات التقليد («عصور الانحطاط»)، ولم تخل الأرض مع ذلك من قائم لله بهجة. لذلك ينطلق كاتب هذه الورقة من تصور مفاده: أن حَمَلَة الخطاب الإسلامى الجديد هم المجددون فى كل قرن والمصلحون فى كل زمان، ولم تخل الأرض من مجتهد تقوم به الحجة على الناس ويرفع لواء الإصلاح.

ومن الذين قاموا بجهد نظرى وعملى على صعيد تطوير الخطاب الإسلامى الدكتور عبد الوهاب المسيرى، الذى دفع الخطاب الإسلامى خطوات واسعة إلى الأمام، فصار - أى الخطاب - أكثر تركيبية وتماسكاً، وأكثر تخصصاً ودراية فى موضوعات كان الخطاب الإسلامى يتناولها تناولاً عمومياً، وسطحياً فى أحيان كثيرة. وكان الخطاب يتميز فى كثير من موضوعاته بالواحدية، فصار أكثر تركيباً. وكان يتميز بالسطحية فأصبح أكثر عمقاً.

وكان المسيرى رأس حربة فى كتيبة العقول المهاجرة التى فاءت إلى رؤيتها الحضارية، فعكفت على صرح الفكر الإسلامى، وشادت فيه نماذج تحليلية كان الفكر خلواً منها. وتميز المسيرى أكثر ما تميز فى تلك الكتيبة الفكرية باطلاعه العميق على الحضارة الغربية، فكان ينتقدها كمفكر كبير قضى رداً من عمره فى بنیان تلك الحضارة، فنقدها نقد العارف البصير - نقد من يعرف البيت من الداخل - وبلغت معرفته بها درجة من العمق تجعله على معرفة واسعة بنقاط الضعف ومكامن الانكشاف فيها، فجاء نقده لها فى مقتل.

ويمكن القول إن هناك أربع قضايا دفع المسيرى الخطاب الإسلامى فيها إلى
- الأمام وهى:

- ١ - تأسيس فقه التحيز.
- ٢ - الظاهرة الصهيونية واليهودية (تبييد أوهام الخطاب الإسلامى القديم).
- ٣ - العلمانية.
- ٤ - تأكيد نسبية الفكر الغربى.

وفى تلك القضايا الأربع تمثلت عبقرية المسيرى فى قدرته على نحت مقولات تحليلية كبرى، وغاذج تفسيرية تحاول أن تحيب على كثير من التساؤلات التى تطرح نفسها، من خلال دراسات يمتزج فيها العمق النظرى والتأصيلى بالبعد التجريبى العلمى الواقعى. فمقولات المسيرى، رغم أنها تتميز بقدر عالٍ من التعيين والتخصص، ليست مجرد مقولات نظرية ساكنة عامة، وإنما لها تجلياتها المتعينة فى تفاصيل التاريخ والواقع المعيش.

١ - تأسيس فقه التحيز

التحيز كما جاء فى المعاجم اللغوية هو الانضمام والموافقة فى رأى، وهو مصدر الفعل «تحيز». ويشير مصطلح التحيز إلى وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة فى النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية توجه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة يصعب التخلص منها^(١).

والإنسان لا يدرك الواقع بشكل مباشر وإنما يدركه من خلال نموذج إدراكى (أو نموذج معرفى). ولكل نموذج بُعد معرفى، أو كما يقول د. المسيرى: «خلف كل نموذج معاييرُه الداخلية، التى تتكون من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلية ونهائية، تشكل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده ببُعده الغائى، وهى جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التى تحدّد النموذج وضوابط السلوك، وحلائك النموذج وحرّامه»^(٢).

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، رحلتى الفكرية - فى البذور والجذور والثمار: سيرة غير ذاتية غير موضوعية، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠١، ص ٣٤٨.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، العالم من منظور غربى، القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٦٠٢، فبراير ٢٠٠١، ص ٢١.

وكان من أهم توفيقات المسيرى إدراكه أولاً، وتأسيسه (تنظيره) ثانياً لفقه التحيز. يقول د. المسيرى: «لقد أحسست بضرورة أن نبداً من نقطة ما، وتساءلت: لماذا لا نضع أسس علم جديد، له آلياته ومناهجه ومرجعياته، يتعامل مع قضية التحيز هذه ويفتح باب الاجتهاد بخصوصها؟».

وفعلاً، فتح باب الاجتهاد ومارسه فى مقدمة مشروع إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد الذى صدر عن المعهد العالمى للفكر الإسلامى ونقابة المهندسين المصرية عام ١٩٩٥، حيث كتب أستاذنا المجلد الأول فقه التحيز، وهو المقدمة الطويلة التى عرّف فيها التحيز وأسبابه وأشكاله وكيفية تجاوزه.. «دون إلغائه، فهذا أمر مستحيل».

وختمها - أى تلك المقدمة - بالحديث عن النموذج البديل النابع من تراثنا «العربى الإسلامى». ولعل ذلك الجهد فى إدراك التحيز الكامن فى منظومة العلوم الغربية بشقيها الاجتماعى والطبيعى - وإن كان إدراك التحيز فى العلوم الاجتماعية أسهل منه فى العلوم الطبيعية - تمثل دعوة لعلماننا إلى إعادة تأسيس العلوم من منظور عربى إسلامى يعيد للأمة التواصل مع تراثها وهويتها، وتستعيد به بعضاً من وعيها الحضارى، ويكون فضل سنّ هذه السنّة الحسنة فى ميزان الدكتور المسيرى، فمن سنّ سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة.

٢ - الظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية (تبديد أوهام الخطاب الإسلامى القديم)

كان من أعظم إنجازات الدكتور المسيرى على الإطلاق فى مسيرته الفكرية موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيرى جديد، التى عكف على كتاباتها لمدة ربع قرن، وحاول فيها أن يضع نموذجاً تفسيرياً جديداً للظواهر الاجتماعية يتجاوز الواحدية المادية والسيبية.

وأغلب كتابات المسيرى تسعى إلى رصد الظاهر الصهيونية وتحليلها تحليلاً يتجاوز بها منهج التبعية و«الشحن» الذى فات أوانه، وكذلك التسطيح الذى لا

يصلح أداة للمعرفة (كما يقول الأستاذ محمد حسنين هيكل في تقديمه لكتاب المسيرى الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ - نشر دار الشروق، ١٩٩٧).

لقد كان تناول الخطاب الإسلامى للظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية قبل المسيرى يعانى مواطن من الخلل والقصور صَبَّغا معجمل رؤية الظاهرة الإسلامية لتكثيف الصراع العربى الصهيونى حول فلسطين . فهذا الخطاب الإسلامى إما أنه يتناول اليهود واليهودية كجماعة دينية ، يسرى عليها ما يسرى على بقية الجماعات الدينية من قوانين وآليات ومؤثرات تاريخية وسياسية واجتماعية وثقافية . وإما أنهم - أى اليهود - يمثلون وَحْدَةً عَرَقِيَّةً دينية منفردة ومتميَّزة واستثنائية دونًا عن البشر ، ولا يسرى عليها ما يسرى عليهم . وفى الحالين يبدو اليهود فى المنظور الأول خاضعين للعام ، وليست لديهم أية خصوصية ، وفى المنظور الثانى يبدو اليهود كجوهر ميتافيزيقى ثابت متسامٍ متعالٍ تستعصى معرفته !

لقد عاش كثير من أبناء الظاهرة الإسلامية رَدْحًا من الزمن يرون الصراع من المنظور الإسرائيلى وهم لا يدرون ، ويستطنون كثيراً من مقولات عدوهم وهم لا يعون ! وسيطرت على الخطاب الإسلامى أوهامٌ خمسة - وربما أكثر لو دققنا البحث :

* خذ مثلاً ما كانت تشيعه بعض أقلام ورموز الظاهرة الإسلامية عن «إسرائيل الكبرى» ، والتي كان موعد قيامها عام ١٩٩٧ ، وأنه ستقوم حرب فى تلك السنة تسيطر بها إسرائيل على ما تسميها حدودها التوراتية من النيل إلى الفرات . وهذا ما أعنيه بقولى رؤية الصراع من خلال المنظور فى إسرائيل .

يقول الدكتور المسيرى وهو يلخص عناصر الإجماع الصهيونى (المسلّمات النهائية والعقد الاجتماعى الذى يستند إليه التجمع الصهيونى) : «لقد تنازل معظم الصهاينة عن الشعارات القديمة ، مثل جمع المنفيين ، وإسرائيل الكبرى «حدودياً» ، أى إسرائيل الممتدة من النيل إلى الفرات . وبدأوا فى تبنى شعارات مثل «الدياسبورا الإلكترونية» ، وإسرائيل العظمى «اقتصادياً» ، المهيمنة على المنطقة الممتدة من المحيط إلى الخليج ، فهذا هو عصر النظام العالمى الجديد وما بعد الحداثة ، وقد أثبت

الصهيانية مقدرة غير عادية على التكيف مع المعطيات الدولية، وهذه سمة أساسية للدولة الوظيفية»^(١).

* خذ مثلاً «وَهَمًا» آخر كثيراً ما يردده أستاذنا المسيرى، وهو يتعلق بتلك الأعداد التي تزعم إسرائيل أنها تقوم بتهجيرها، ومدى صدقها أو مدى معقوليتها وإمكانية تحقيقها بعد نزوب مصادر الطاقة البشرية للهجرة. فمئذ ما يقرب من عشرين عاماً يكتب يهودا باور: «لا توجد جماهير يهودية تدق بواباتنا، بل العكس. . . فغالبيت اليهود السوفييت تدق على بوابات أمريكا، أما يهود آسيا وأفريقيا فهم هنا في إسرائيل أو في فرنسا ولم تبق سوى بقايا صغيرة منهم، ولن يأتي يهود الغرب. . . لا الآن، ولا في المستقبل» (جيسوساليم بوست ٤ فبراير ١٩٨٢). نقلاً عن الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية للدكتور المسيرى، ص (٥١).

* خذ مثلاً «وَهَمًا» ثالثاً هو وَهْمُ الدولة الدينية (اليهودية)، وما كانت تروج له أقلام رموز الظاهرة الإسلامية من أن «دبابة» عليها التوراة يجب أن تواجهها دبابةٌ عليها القرآن»، وما درى من سطر هذه الصياغة البلاغية أن تلك «الدبابة» ليست عليها التوراة ولا حتى التلمود، بل هي دبابة علمانية حتى النخاع، اتخذت ديباجات يهودية لتجمع أكبر قدر من البشر (حتى وإن كانوا غير يهود مثل الفلاشاه الإثيوبيين، أو حتى ملاحدة مثل أغلب السوفيت). وحتى الآن لم يتفق أركان الدولة الصهيونية من الدينين والعلمانيين على: من هو اليهودي؟ وهي إشكالية إسرائيلية لم تُحلَّ حتى الآن.

* أما الوَهْمُ الرابع من الأوهام التي كان الخطاب الإسلامي يروج لها فهو وَهْمُ اليهودية أو الصهيونية العالمية، أو رأس المال اليهودي العالمي، أو سيطرة اليهود على وسائل الإعلام العالمية.

فتعبير الصهيونية العالمية هو تعبير عن التبعية الإدراكية، كما يقول أستاذنا

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الصهيونية (أو الصهيونيات للخطقة) بعد مائة عام، القاهرة: فلسطين للسلطة، السنة السادسة عشرة، العدد الخامس، مايو ١٩٩٨، ص ١٠.

المسيرى، فالصهيونية لا أثر لها فى الصين أو الهند أو أفريقيا (باستثناء جنوب أفريقيا)، ولا فى كل آسيا (باستثناء الجيب الاستيطانى فى فلسطين)، ولا فى أمريكا اللاتينية (إلا فى الجيب اليهودى فى الأرجنتين). أى أن الصهيونية - وهى إفراز لحركات التاريخ الغربى، ولا يمكن فهمها إلا داخل هذا الإطار - توجد أساساً فى العالم الغربى. ولذا كان من الضرورى أن نسميها «الصهيونية الغربية»، فهذه هى التسمية الوحيدة الدقيقة التى تستند إلى رؤية عميقة للواقع^(١).

ويقول أيضاً: «فالصهيونية لم تكن فى يوم من الأيام «عالمية». فما يزيد على ٩٩٪ من أعضائها فى العالم الغربى - وربما يزيد على ٨٠٪ - من هؤلاء فى الولايات المتحدة، أى أنها ظاهرة غربية بالأساس مركزها الولايات المتحدة. وهذا أمر متوقع، فحوالى نصف يهود العالم يوجدون فى الولايات المتحدة، وما يزيد على ٩٥٪ من يهود العالم إما فى العالم الغربى أو فى بلاد استيطانية مرتبطة به (جنوب أفريقيا وأستراليا ونيوزيلندا). ورغم كل هذه الحقائق إلا أننا نستمر فى الحديث عن «الحركة الصهيونية العالمية»، و«المنظمة الصهيونية العالمية» لا «الحركة الصهيونية الغربية/ الأمريكية» مثلاً^(٢).

* أما خامس هذه الأوهام وأعظمها على الإطلاق فهو الحديث المتواصل والمتكرر عن اليهود باعتبارهم كُلاً متكاملًا وكيانًا واحدًا، هو هو فى كل أنحاء العالم، بصرف النظر عن ظروف المكان والزمان والمتغيرات البيئية والاجتماعية.

فجاء الخطاب الفكرى الذى يطرحه أستاذنا المسيرى مبدئاً تلك الأوهام الخمسة عن الظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية، فتكلم عن الجماعات اليهودية وتواريخ الجماعات اليهودية، نافيًا مفهومى الوَحْدَةِ اليهودية والجوهر اليهودى الكامن فى كل اليهود، فبدد بذلك وَهْمَ الوَحْدَةِ اليهودية والشعب اليهودى.

يقول الدكتور المسيرى: «الوحدة اليهودية عبارة تفترض أن ثمة وَحْدَةً تربط بين

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية: دراسة فى الإدراك والكرامة، تونس، منظمة التحرير الفلسطينية، الإعلام للوحد، ١٩٨٨، ص ٩.

(٢) د. عبد الوهاب المسيرى، العالم من منظور غربى، مرجع سابق، ص ١٨٤.

أعضاء الجماعات اليهودية كافة في كل زمان ومكان، وأن هذه الوحدة تتمثل في وحدة الهوية والشخصية والسلوك، وفي أشكال مختلفة من التضامن، وهو تفسير الصهاينة الدينيين. أما اللاذينيون فيرون أن مصدر الوحدة هو الجوهر اليهودي الكامن في كل اليهود^(١).

لقد كان حديث د. المسيري عن أزمة الصهيونية ودولتها^(٢) مساهمة فعالة في كشف زيف تلك الدولة (الأفضل أن نسميها جيباً استيطانياً، فهي كذلك)، بل وعنصريتها، وجعل الطرف العربي الإسلامي يعرف الحجم الحقيقي لعدوه، فلا يراه ذلك العملاق الذي تصعب هزيمته أو تستحيل، وإنما تراه قرماً يفر أمام حجر من كف صبي عرف رسالته في الحياة.

كما ساهم حديث المسيري الدائم عن أزمة الصهيونية ودولتها في تقويض كثير من دعائم «التفكير التأمري»، على شيعه في الخطاب الإسلامي القديم، وأخذت الظاهرة الصهيونية حجمها الطبيعي من حيث إنها جيب استيطاني (أو «حاملة طائرات»). ولقد زالت كل الجيوب الاستيطانية في العالم إلا التي تم فيها إبادة الشعب الأصلي، ولن يكون عرب فلسطين ومسلموها هنوداً حمراً.

وإجمالاً، فإن خطاب المسيري الإسلامي فيما يتعلق بالظاهرة الصهيونية واليهود واليهودية، بما يتضمنه من تحليلات ورؤية ونماذج ومفاهيم، أجبر كثيراً من رموز الظاهرة الإسلامية على مراجعة خطابها والمسلّمات والافتراضات التي كانت قائمة في خلفيتها الذهنية. وأصبحت رؤية المسيري للظاهرة الصهيونية هي التي تشكل أهم ملامح الخطاب الإسلامي الجديد، باعتباره عالماً قضى أكثر من ربع قرن يدرس الظاهرة ويحلل غوامضها، مما جعله جديراً بأن تتبنى الظاهرة الإسلامية مجمل رؤيته، وتسك خطابها الجديد بناءً على ما وصل إليه.

(١) د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد، القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٩، ٢/ ١٨٤.

(٢) انظر حديث المسيري عن أزمة الصهيونية في: د. عبد الوهاب المسيري، مقلمة للدراسة تاريخ الصهيونية وحل المسألة الإسرائيلية، مقال في كتاب لعدة مؤلفين بعنوان: صراع القرن... الصراع العربي مع الصهيونية وإسرائيل عبر مائة عام، الأردن: مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٩، ص ٥٣.

لذا؛ فإنه يمكن أن نؤرخ مراحل تطور الخطاب الإسلامى فيما يخص الصهيونية واليهودية بقولنا: قبل المسيرى، وبعد المسيرى!

٣ - العلمانية

العلمانية من أهم المصطلحات ذائعة الصيت فى الخطاب التحليلى الاجتماعى والسياسى والفلسفى الحديث فى الشرق والغرب. وهو يثير إشكالية؛ لأنه يشير إلى أكثر من مدلول، فله رؤية جزئية تذهب إلى وجوب فصل الدين عن الدولة، كما أن له رؤية شاملة ذات بُعد معرفى، تحاول تحديد علاقة الدين بكل مجالات الحياة، وتكر وجوده فى أسوأ حال، أو تهتمه فى أحسنها.

ويرى الدكتور المسيرى أن فصل الدين عن الدولة عملية موجودة فى كل المجتمعات، ومن الممكن القبول بالفصل - أى علمنة المجال السياسى - إذا كانت المرجعية النهائية للمجتمع هى القيمة المطلقة (أخلاقية - إنسانية - دينية)، وليس صالح الدولة أو المصالح الاقتصادية.

ويرى الدكتور المسيرى أن علم الاجتماع الغربى لم يستطع تطوير نموذج شامل ومركب للمصطلح من منظور إنسانى عالمى مقارن. لذا فقد حاول الوصول إلى نموذج تفسيرى مركب وشامل للعلمانية من خلال طرح التعريفات المعجمية، ودراسة وصف المفكرين الغربيين لمعالم النموذج المتحقق فى المجتمعات العلمانية الغربية الحديثة، وكذلك دراسة المصطلحات التى استخدموها فى عملية الوصف، ثم تفكيكها وإعادة تركيبها، لإبراز وتوضيح أبعادها المعرفية والنموذج الكامن وراءها، حتى تظهر الوحدة الكامنة وراء تعددها، أى تعريفات العلمانية.

والنموذج التحليلى التفسيرى المركب الشامل الذى يقترحه الدكتور المسيرى يفرق بين نوعين من العلمانية، على جهة تحديد المصطلح، هما: العلمانية الجزئية، والعلمانية الشاملة.

العلمانية الجزئية: هى رؤية جزئية للمواقع (برجماتية - إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكامنة والنهائية والمعرفية، ومن ثم؛ لا تتسم بالشمول.

أما العلمانية الشاملة: فهي رؤية متماسكة الأبعاد، رؤية تضطلع بتفسير العالم ككل، وتصلح لأن تكون فلسفة قائمة بذاتها، فهي في حقيقتها رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفي كلي ونهائي، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات الميتافيزيقية بكل مجالات الحياة، فلما أن تنكر وجودها تماماً في أسوأ حال، أو تهتمشها في أحسنها، وترى العالم باعتباره مادياً زمانياً، كل ما فيه في حالة حركة، ومن ثم؟ فهو نسبي. وتتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادي هما مصدر المعرفة)، وأخلاقية (المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للأخلاق)، وتاريخية (التاريخ ينبع من مسار واحد، وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدي في نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية)^(١).

٤ - تأكيد نسبية الفكر الغربي

اتسم اطلاع الدكتور المسيري على الفكر الغربي بالعمق الشديد، فهو من أهم مَنْ تخصصوا من أبناء حضارتنا في دراسة الفكر الغربي. وكان إسهامه الأساسي في الوقوف على تلك الثغرة هو تأكيد نسبية الفكر الغربي. يقول الدكتور المسيري: «إذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق؛ فيجب أن يستعيد نسبيته وتاريخيته وزمانيته، وإذا كان يشغل المركز، فيجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكون عالم الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالمياً وعاماً؛ فيجب أن نبين خصوصيته ومحليته. أي أن الغرب يجب أن يصبح «غريباً» مرة أخرى لا عالمياً، وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي المقارن، بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي واحداً، له خصوصيته وسماته، تماماً مثلما لكل التشكيلات الأخرى خصوصيتها وسماتها»^(٢).

ولقد انعكس هذا الأمر (تأكيد نسبية الفكر الغربي) في تطوير الخطاب الإسلامي

(١) انظر كتاب الدكتور المسيري: العلمانية الشاملة: رؤية معرفية، تحت الطبع. وكذلك مناظرته مع عزيز المظلة في: العلمانية تحت المجهر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠.

(٢) د. عبد الوهاب المسيري، مشروع الفكر الغربي: رؤية نقدية، الفكر الإسلامي، نشرة غير دورية تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد الخامس عشر، يولييه ١٩٩٤، ص ٣٠.

الجديد، فلم يعد الغرب مطلقاً، بل استعاد نسبته وتاريخيته. ومن الاطلاع العميق للمسيرى على الفكر الغربى، أدرك عمق الأزمة التى يعيشها العالم الغربى، ابتداءً من حربين كبيرتين شاركت فيهما معظم الدول الغربية (وإن سُميت زوراً حروباً «عالمية»)، وانهاءً بمشكلات الحضارة الغربية الكثيرة، مثل تآكل مؤسسة الأسرة، وانتشار الإيدز والمخدرات، وتزايد اغتراب الإنسان الغربى عن ذاته وعن بيئته، وبرز الفكر الغربى الاحتجاجى الذى بدأ يكتسب مزيداً من المركزية والمصادقية.

لقد كانت رؤية الخطاب الإسلامى القديم للغرب اختزالية إلى أقصى حد، فعالم ما يكون المقصود بالغرب هو «التحالف الصليبي الصهيونى الاستعماري»، كما تختزل العلاقة مع الغرب على المستوى السياسى المباشر. ولا تتضمن كتابات الحركة الإسلامية نقداً علمياً رصيناً للأبعاد والخلفيات الفلسفية والمعرفية التى تقدمها للعلوم الاجتماعية، والتى تكمن خلف سياسات الغرب ومعطياته الحضارية وتوجهاته العدوانية. وإذا تضافر هذا مع المبالغة فى التقليل من شأن التفوق المادى للغرب، والتحقيق من شأن هذا التفوق ومن تمكّن منه من عالم اليوم- فإن الأمر يزداد سطحية فى التعامل مع الغرب^(١).

فجاءت إضافة المسيرى فى تطوير الخطاب الإسلامى لتسد تلك الثغرة المعرفية والفلسفية، وقدمت نقداً علمياً رصيناً للأبعاد والخلفيات المعرفية للحضارة الغربية، فكان خطابه أكثر تركيباً وثراءً وإحاطةً بالظاهرة. ذلك أن عملية تحوّل الغرب من مركز مطلق إلى كونه أحد التشكيلات الحضارية تجعل من الممكن بالنسبة لنا أن ننظر إليه دون قلق؛ إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره (كما يفعل دعاة التغريب)، أو رفضه بقضه وقضيضه (كما يفعل بعض الأصوليين- واللفظ للدكتور المسيرى). «وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية، بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات».



(١) هشام جعفر، «العمل الإسلامى بين الطرح السياسى والطرح الحضارى»، ورقة منشورة فى دورية قضايا دولية (إسلام آباد)، ص ١١.

رابعاً: الخطاب الإسلامي الجديد للدكتور المسيري .. معالم رؤية نقدية

كُتِبَ في مقدمة ملف خاص عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية لأستاذنا الدكتور المسيري: «كلما عظم شأن الرجل وجب أن يُحاطَ بالحديث عنه بالحذر، وكذلك كلما عظم شأن عمل فكري، فما بالنّا إذا كان الرجل هو الدكتور عبد الوهاب المسيري؟!»^(١).

بداية، هذه محاولة ثانية لرؤية نقدية لمعالم الخطاب الإسلامي الجديد كما قدمها أستاذنا المسيري، والمحاولة الأولى قدمها أستاذنا الدكتور جمال الدين عطية^(٢) وهو من رواد الخطاب الإسلامي الجديد ومنظّريه (وإن فضل هو أن يسميه «المعاصر» وليس «الجديد»)، وهو أحق من يتكلم عن الخطاب الإسلامي الجديد، بل إن مجلته المسلم المعاصر، التي أسسها سنة ١٩٧٤ مع ثلّة من رواد إصلاح الفكر الإسلامي، تجربة عملية لتجديد الخطاب الإسلامي، بل وتحريره من إسار وأعباء حقبة سابقة.

ولقد حاولت في هذه الرؤية النقدية أن أتحرّر ولو قليلاً من رؤية أستاذنا الدكتور جمال عطية، خاصة وأنه ليس مجرد شاهد على تاريخ العمل الإسلامي، بل هو من صنّاعه، فهو إذا شهد فقد حضر. أما كاتب هذه السطور فما يزال يتدرج في سلم التلمذة ولم يغادره بعد.

بلور أستاذنا المسيري أفكاره حول الخطاب الإسلامي الجديد في بحثه المعنون «معالم الخطاب الإسلامي الجديد: ورقة أولية»^(٣). وإن كان قد أقر أنها، نحن تلامذته ومجبيه، قبلها بفترة ليست بالقصيرة، وهكذا يفعل دائماً قبل أن ينشر أفكاره على نطاق واسع يناقشها مع رواد صالونه الفكري الذي يعقده بمنزله، ودائماً ما يختبر أثر أفكاره فيمن حوله من تلاميذ وأصدقاء.

(١) عمرو عبد الكريم، مقدمة ملف العدد (اليهود واليهودية والصهيونية) مجلة حصاد الفكر، تصدر عن مركز الإعلام العربي، العدد ١٠٩، مايو ٢٠٠٠.

(٢) د. جمال الدين عطية، «صفحة من تاريخ الخطاب الإسلامي المعاصر: هوامش وإضافات على معالم الخطاب الإسلامي الجديد» للدكتور عبد الوهاب المسيري، مجلة المسلم المعاصر، السنة الثانية والعشرون، العدد ٨٧، فبراير-أبريل ١٩٩٨، ص ١٩٩.

(٣) د. عبد الوهاب المسيري، «معالم الخطاب الإسلامي الجديد: ورقة أولية»، مجلة المسلم المعاصر، السنة الثانية والعشرون، العدد ٨٦، ١٩٩٨، ص ٤٩.

وللباحث جملة ملاحظات جوهرية على معالم الخطاب الإسلامى كما يطرحه الدكتور المسيرى، وهى كالتالى :

الملاحظة الأولى :

أحسب أن مجمل إنتاج أستاذنا المسيرى الفكرى لم يؤسس للخطاب الإسلامى الجديد بقدر ما قوَّض الخطاب العلمانى الغربى وأسس الفلسفية والمعرفية، وأحسب أن هذا الجهد لم يُدان المسيرى فيه أحدٌ، فكثيراً ما كان نقد الظاهرة الإسلامية للخطاب الغربى دون مستوى فهم وإدراك إشكاليات ذلك الخطاب . بل وفى كثير من الأحيان كان النقد الإسلامى، المفتقر للتكوين المعرفى المتخصص فى أسس ومسلّمات ومفاهيم الخطاب الغربى، يؤدى إلى دعم ذلك الخطاب وتقويته ! فكان المسيرى يحقّ هو «عزّالى» العصر الذى كتب مقاصد الفلاسفة قبل أن يكتب تهافت الفلاسفة .

الملاحظة الثانية :

إن تقسيم الدكتور المسيرى للخطاب الإسلامى إلى قديم وجديد تقسيم ليس مسلماً، فالقديم كان جديداً زمانه، وما قدّم إلا لأنه لم يدرك عمق التغير، فأصبح لا يلبى مطالب عصره فتجاوزه الزمن . وأحسب أن معيار التقسيم هذا هو «تلبية مطالب العصر وإجاباته»، وربما كان ذلك أكثر تفسيرية (أى ذا مقدرة تفسيرية عالية) بتعبير أستاذنا المسيرى . فتتحية عنصر الزمن (قديم/ جديد) مهم فى تناول الخطاب الإسلامى، واعتبار التغير المستقل يتمثل فى قدرة ذلك الخطاب على تقديم إجابات تتواصل مع المستوى الفكرى الذى بلغته الشعوب والمجتمعات . ولعل ذلك الأمر هو القادر على إخراجنا من نسبية عنصر الزمن «القديم والجديد» . ومن أمثلة ذلك أنه ربما كان تراثنا الأصولى فى مراحل ازدهار الحضارة الإسلامية أكثر تواصلًا مع عصرنا من تراث مراحل التقليد، وإن كانت أقرب زمنًا إلى عصرنا الحاضر .

الملاحظة الثالثة :

لقد قامت ورقة الدكتور المسيرى على اعتبار واحد للفرقة بين الخطابين القديم

والجديد. يقول الدكتور المسيرى: «ولنبدا محاولة التمييز من نقطة محورية، أى موقف كلٍّ من الخطاب الإسلامى القديم والجديد من الحضارة الغربية، فهذا الموقف هو الذى حلّد كثيراً من ملامحهما وتوجههما وأطروحاتهما».

وهنا يبدو أن الدكتور المسيرى اتخذ عنصراً واحداً من عناصر التفرقة بين الخطابين القديم والجديد، وأعطاه مكانة محورية. والاعتراض هنا ليس على أنه مجرد عنصر واحد، وإن كان هنا محض اختزال) ولكن الاعتراض على أنه غير دالّ. فعناصر تطور أى خطاب هى داخلية بالأساس ومن ذات أرضيته، وليس لاعتبار خارجى، ولكن هذا العنصر (الحضارة الغربية) هو ما يجيد أستاذنا المسيرى الحديث فيه وعنه، فالمسألة إذن مسألة إدراك وقدرة.

ويبدو أن تفسير الدكتور المسيرى للحالة الإسلامية (صحوة- تيار- حركة) دائماً خارجى، لا ينبع من قلب الظاهرة ذاتها. ففى مقالته «الصحوة الإسلامية لم تهبط علينا من السماء» (جريدة الأحرار ١٩٩٥/١/٤) يرد أستاذنا الصحوة الإسلامية إلى إخفاق كلٍّ من المشروعين الليبرالى والاشتراكى. يقول بعد ذكر معالم هذا الإخفاق: «.. كل هذا أدى إلى أن تبحث الجماهير عن مخرج لهذا المأزق الاقتصادى السياسى والحضارى.. وهنا طرح الإسلام نفسه باعتباره الحلّ».

إن علاقة السببية هنا ليست مباشرة، فهذه الرؤية تستبطن انقطاع التفاف الناس حول الظاهرة الإسلامية، وعدم رؤية تلك الظاهرة لا عدم وجودها، وكما يقول المناطقة: «إن عدم العلم بالشئ لا يستلزم عدمه»، أو بعبارة أخرى: «إن إخفاق المشروعين الليبرالى والاشتراكى هو سبب كاشف للظاهرة، وليس منشأ لها. فلقد خففت هزيمة يونيو ١٩٦٧ من وطأة النظام الناصرى على الجماهير، فرفع يده قليلاً ليعبر الشعب عن مكنونه وجوهره.. فكان الحلّ الإسلامى».

والإنسان- كما علّمنا أستاذنا المسيرى- لا يدرك الواقع كما هو، بل يدركه من خلال نموذج يَصُمُّ ويستبعد، يضم بعض العناصر باعتبارها مركزية (نقطة محورية)، كما يقول أستاذنا عن موقف الخطابين القديم والجديد من الحضارة الغربية)، ويستبعد بعض العناصر باعتبارها غير دالة. يقول أستاذنا المسيرى: «حينما يقوم

العقل بأية عملية إدراكية مهما كانت بساطتها يظل فاعلاً وفعالاً؛ إذ يُجرى عملية تجريدية تفكيكية تتضمن استبعاد بعض العناصر وإبقاء البعض الآخر، ثم يقوم بترتيب ما تم إبقاؤه من معطيات، فيبرز بعضها باعتباره مركزياً، ويهمل البعض الآخر باعتباره ثانوياً، بحيث تصبح العلاقات بين المعطيات التي أدركها العقل تشاكل - ولا تتطابق بالضرورة مع، ما يتصوره الإنسان العلاقات الجوهرية في الواقع. وعملية الإبقاء والاستبعاد هذه، ثم الترتيب والتنظيم، لا تتم بشكل عشوائي وألى وطبيعي مادي تلقائي، وإنما على أساس مجموعة من المسلّمات النهائية التي استبطنها المدرك، بحيث أصبحت تشكل الإطار لكل العمليات الإدراكية الواعية وغير الواعية. وهذا ما نسميه النموذج المعرفي، أو الإطار الكلي، أو الرؤية التامة، أو رؤية الكون. . . إلخ. وبعد أن يصوغ العقل النموذج المعرفي فإنه يقوم باختباره، بالعودة إلى الواقع^(١).

إن الإدراك هو في جوهره: عملية صياغة نماذج تفسيرية يتصور الإنسان أنها تشاكل الواقع. وقد تكون النماذج مركبة، وقد تكون بسيطة اختزالية.

وفي الحقيقة، فإن جوهر نقاط الخلاف بين الخطابين القديم والجديد ليس فقط الموقف من الحضارة الغربية، بل من جملة أمور أهمها القول في الاجتهاد والتجديد في قضايا العمل السياسي، والموقف من المرأة ومشاركتها في العمل العام والسياسي، ومنهاج الإصلاح والتغيير، والشورى والديمقراطية. والحقيقة أن أستاذنا المسيرى - الذي علّم جيلاً من الباحثين (خاصة الشباب) عدم الوقوع في أسر الثنائيات الصلبة وهوة الاختزال - يبنى معالم الخطاب الإسلامي الجديد على ثنائية صلبة (قديم - جديد)، وعلى الاختزال (الموقف من الحضارة الغربية).



(١) د. عبد الوهاب المسيري، *الجمعيات السرية في العالم: البروتوكولات، اللامسونة، البهائية، القاهرة: كتاب الهلال، العدد ٥١٥، نوفمبر ١٩٩٣، ص ٩.*

الخاتمة

إن نجاح الخطاب الإسلامى الجديد مرهون بعناصر أساسية هي:

- * مدى ارتباطه بأصول الإسلام: فهماً، وإيماناً، وسلوكاً.
- * ثم فى قدرته على الوفاء بحاجات مجتمعه ومطالب عصره، خصوصاً فى حل القضايا الإشكالية الشاملة، مثل المرأة والأقليات والفنون والحريات ورؤية الآخر المختلف.
- * ثم مدى تأثيره فى المسلمين- نُحْبًا وجماهير- ومدى التفاف المسلمين حوله، واقتناعهم به إخلاصاً وكفاية.
- * ثم بمدى تجاوبه مع الآخرين من حوله، وتجاوب الآخرين معه.



الخطابُ الإسلامى والغرب .. من الحيّاد إلى التحدّد

على مبروك*

لم يبارح «الغرب» موقعه الرئيسى فى بؤرة الخطاب العربى، وحتى على هامشه، ابتداءً من اللحظة التى انبثق فيها هذا الغرب، انبثاقاً مباغتاً وفجائياً، عند البداية الباكرة للقرن التاسع عشر. أما أن الانبثاق كان مباغتاً وفجائياً، فلأن آخر المجابهات العاصفة بين الغرب والإسلام (والعرب فى قلبه) كانت قد انتهت، قبل ثلاثة قرون، إلى وضع بدا وكأن الإسلام قد استنام فيه إلى ما تصوره تعادلاً أو توازناً مع خصمه الرابض فى الشمال؛ الأمر الذى راح يتبدّى فى حياده، وحتى لا مبالاته، تجاه ما بدا خصماً عجوزاً شائعاً يفتقر لما يبرر الالتفات إليه أو الانشغال به.

فلذا يبدأ النصف الثانى من القرن الخامس عشر وقد أصبحت القسطنطينية (فى العام ١٤٥٣) حاضرة الإسلام وعاصمة السلطنة التى تحكم باسمه على أبواب أوروبا، وبعد أن كان الإسلام قد توسع على نحو هائل، فى جنوب أوروبا وشرقها، وتوغل فى سُهوبها الوسطى، حتى لقد راحت طلائعه تدق أبواب قيسنا. فإن الإسلام سيفقد عند نهاية القرن (وبالتحديد فى العام ١٤٩٢) للموطى الذى كان له فى شبه الجزيرة الأيبيرية، أو الأندلس التى كان لها أن تتحول، منذئذ، إلى فردوس مفقود لا يتوقف الحنين إليه للآن. فبدا وكأن ثمة تعادلاً وتوازناً بين ما كان يحزره

* أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

الإسلام من مكاسب على الأضلاع الأوربية فى الجنوب والشرق، وحتى الوسط، وبين مكاسب أوربا فى أقصى الغرب، حيث الأندلس، وهو ما استنام إليه الإسلام واستراح، فيما أكملت أوربا اندفاعتها نحو الغرب (سعيًا وراء حلمها القديم، الهند)، فراحت تكتشف عوالم، وتبذل شعوبًا، وتستعيد أجناسًا^(١). وهكذا انصرم القرن، وثمة «انكفاء» فى جانب، و«اندفاع» على الجانب الآخر.

فقد كان الإسلام، ومنذ بغسعة قرون، يمضى إلى ثبات وركود. ولم يكن بمقدور «القوة المجردة» التى وفرها له آل عثمان، فى تلك الفترة من القرن الخامس عشر، أن تغلج فى إخراجه من ركوده وعثرته. إذ أن الإسلام، آنذاك، لم يكن فى حاجة فحسب إلى تلك التى لم يملك العثمانيون سواها، وأعنى «القوة». . . بقدر ما كانت حاجته ماسة إلى إعادة ضخ الدماء فى شرايين حضارته الشاحبة التى كان «ابن خلدون» قد شرع فى نعيها، قبل ما يربو على القرن، فى شهادته - أو «مقدمته» - الأسيانة التى راح يترى فيها «ما نزل بالعمران شرقًا وغربًا فى منتصف هذه المائة الثامنة»^(٢) من الطاعون الجارف، الذى تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرًا من محاسن العمران ومحايها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها، فقلَّص من ظلالها، وقلَّ من حدِّها، وأوهن من سلطانها، وتداعت إلى التلاشى والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودَّرسَت السُّبُل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدَّل الساكن. وكأننى بالمشرق قد نزل به مثلُ ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسانُ الكون فى العالم بالخمبول والانتقاض، فبادر بالإجابة! والله وارث الأرض ومن عليها»^(٣).

وإذا كانت عبارة ابن خلدون الأخيرة - التى يصير على إنهاء العديد من فقرات «مقدمته» بها - إنما تكرر خطابها الرئائى لحضارة الإسلام؛ فإن «آل عثمان» الذين

(١) ولعل مفهوم «الغرب» سوف يكتسب دلالة من هذه الاندفاعات قريبًا.

(٢) وهى تقابل بالهبط منتصف المائة الرابعة عشرة أو القرن الرابع عشر من الميلاد.

(٣) ابن خلدون: للفتحة، نشرة على عبد الواحد وفى (دار نهضة مصر، القاهرة، دون تاريخ، ١/ ٣٢٥).

كانوا قد بدأوا بالفعل فى أداء دورهم التاريخى - والذين كانوا مجرد قبائل محاربة تركت مواطنها بغية القنص والاحتياز ، ودونما سند من حضارة أخرى أو تراث - لم يكن بمقدورهم فعل شيء فى مواجهة هذا الذى نزل بالإسلام (مشرقاً ومغرباً) من الخمول والانقباض . ولهذا؛ فإن كل ما يمكن قوله عن حال العالم الإسلامى تحت السيطرة العثمانية هو أن شيئاً لا يحدث البتة! حقاً إن ثمة زماناً يمر، ولكن لا تاريخ هناك، بل جمود وموت . إذ التاريخ ليس مجرد دورة الزمن فى فضاء آسن، بل هو الفاعلية الخلاقة للبشر فى واقع ما . وهنا لم تكن ثمة فاعلية - ناهيك عن أن تكون خلاقة بالطبع؟ إذ اتجه العثمانيون يستنزفون موارد العالم الإسلامى، ويكدسون ثرواته فى عاصمة السلطنة، دون أدنى قدر من الالتفات إلى تنمية قدراته الذاتية على نحو يسمح له بأداء كفه فى مواجهة خصمه الرابض وراء البحر . والمؤسف أن «القوة» التى عوّل العثمانيون عليها سرعان ما تآكلت وانقرضت، حيث إن القوة - وهذا بعض من درس «ابن خلدون» وحكمته - تستحيل إلى نقيضها إذا كانت، بمجردا، أساس العمران وأصله . وهكذا وجد الإسلام نفسه راكداً، شحبت حضارته، وتآكلت قوته .

وأما على جانب البحر الآخر، فإنها كانت حقاً ثلاثة قرون من الاندفاع والتوسع . فقد أدارت أوربا ظهرها للإسلام كلياً، وراحت تفر من ضغطه العثماني عليها من الشرق ميممة شطر الغرب، الذى انطلقت نحوه فى اندفاع عاتية، اضطرب معها الإسلام أن يخلّى لها مواقعها الغربية فى الأندلس . ولقد راحت تتجاوز باندفاعاتها حدود الأرض، فألقت بنفسها إلى البحر المحيط وراحت تتوغل فيه ساعية وراء «الهند»، تلك الدرة المتلألئة والزاهرة بكل ما كان يجعلها محط خيال أوربي جامح^(١)، وموضوعاً لرغبة فى الاستحواذ لا ينطفئ لهيبها أبداً، الهند التى كانت أحلام الأوربيين فى بلوغها عبر ديار الإسلام قد تكسرت، ثم أحييت «كروية الأرض» آمالهم فى إمكان بلوغها عبر الإبحار غرباً . وحين اصطدم المبحرون غرباً ببشائر الأرض الجديدة، وكانت مجموعة جزر فى الكاريبي، فإنهم حسبوها

(١) ولعل الهند لم تكن محط خيال فحسب، بقدر ما كانت موضوعاً للمجذب نحوه «أوربا» كحيوان تجذبه نحو فريسة راتحتها، وبالطبع فإن راتحة «التوايل» هى ما كانت تجذبه!

مجموعة من الجزر على أبواب الهند، فجاءت تسميتها «جزر الهند الغربية». وسيقتضى الأمر بعض الوقت ليدرك المبحرون غرباً، ومع «أميريغو فيسبوتشي» تحديداً، أنهم قد حققوا لأوربا فرصة اجتياز أحد أهم وأعظم الكشوف التي أحرزها الإنسان على الأرض، بعد اكتشافه للزراعة، فيما يرى الكثيرون عن حق. وهنا؛ فإن أوربا ستنتجز الإدماج الذي ستنتقل منه إلى تحقيق تفوقها مع نهاية القرن الخامس عشر؛ وأعني ما أسماه «إنريك داسل» إدماج الهند/أمريكا الذي سيمتج أوربا تفوقاً دائماً على عالم الإسلام. حيث وفرت الكشوف الجديدة للقارة القديمة العجوز فرصة تجديد شبابها من خلال اجتياز الفوائد الرأسمالية الضخمة، بل وجتى الفوائد المعرفية والثقافية^(١)، التي تمكنت بواسطتها من صنع حداثةها (علمياً وتصنيعاً ولبيرالية).

وبالطبع؛ فإن هذه القرون الثلاثة من «الانكفاء» فى جانب، و«الاندفاع» فى جانب آخر، كانت كافية- وزيادة- لأن يتمخض عنها كل ما جرى. ولقد كان أهم ما جرى أن الإسلام قد أخذته المفاجأة تماماً، حين صحا من ركوده وانكفائه، وأمامه فى المواجهة غرب آخر، مغاير وغريب عن ذلك الذى كان قد تركه، قبل ثلاثة قرون، وغادر الساحة وانكفاً. ولسوء الحظ فإنه بدا وكأن الإسلام لا يدرى ما يفعل فى مواجهة ذلك الخصم العاتى الذى جاء يدق الأبواب ويجتاز الأسوار والحدود، ويزيل الموانع والسدود. ولعل قراءة للنص/ الوثيقة (وأعنى نص «الجبرتى») الذى يسجل وقائع هذا اللقاء/ المفاجأة، إنما تكشف عن «نخبة» حائرة، وعن «عامة» هائمة. إذ يسجل «الجبرتى» أن «العلماء كانت تجتمع بالأزهر كل يوم، ويقرأون البخارى وغيره من الدعوات، وكذلك مشايخ فقراء الأحمدية والرفاعية والبراهمة

(١) إن قراءة «هيجل»، وهو أحد المتجنيين الكبار لخطاب الهيمنة الغربى، تكشف عن مدى النهب الذى مارسه أوربا لكل معارف العالم وثقافته، وذلك حيث راح هيجل (كمثال بالطبع) يستوعب كافة الأفكار والمعارف التى تحصل عليها الرخالة والمبشرون من العالمين (القديم والجديد)، وراح يدمجها فى سياق نسق كلى يتغيا لا مجرد تكريس، بل تأييد، هيمنة الغرب على التاريخ باعتباره غايته ومتناه. والملاحظ أن خطاب الهيمنة هنا، إنما يؤسس نفسه فى صميم عالم الروح ذاته، وليس فى واقع الممارسة فقط. انظر: هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج١ (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر)، وهو بأسره مجرد بسط لهذا الخطاب.

والقادريّة والسعدية، وغيرهم من الطوائف، ويعملون لهم مجالس بالأزهر، وكذلك أطفال المكاتب، ويذكرون الاسم «اللطيف» وغيره من الأسماء، وأن «العامة والغوغاء من الرعية وأخلاق الناس كانت تضحّ بالصياح ورفع الأصوات بقولهم: «يا رب.. يا لطيف ويا رجال الله» ونحو ذلك، وكأنهم يقاتلون ويحاربون بصياحهم وجلبتهم!»، فبدأ وكأن الأمة لم تعرف (عامّة ونخبّة) إلا الصياح ورفع الأصوات، وقراءة البخاري وغيره من الدعوات. وهنا تبلور الإدراك بأن التوازن اختل والتعادل انكسر. ولهذا، ورغم أن هذا اللقاء/ المفاجأة قد انتهى إلى تراجع الغرب وانحسار مده (ولو مؤقتاً) عن ديار الإسلام؛ فإن أحدًا في هذه الديار لم يستطع أن يقتنع نفسه بانتصارات ومكاسب تجعله يعاود الركود والانكفاء من جديد، بل إن الجميع راحوا يندفعون عبر البحر، ماضين في إثر الغرب يستدعون ويستسخون. فبدأ وكأن شيئاً فقط هو الذي تراجع من الغرب وغادر، وأن شيئاً منه بقي واستقر. وهنا؛ فإنه إذا كان الغرب «جيشاً وأسطولاً» هو ما تراجع وانسحب، فإنه سيبقى «هاجساً وغموضاً». وهكذا؛ فإنه إذا كانت «أوروبا» قد انهمكت، لحقبة ممتدة، في تطوير خطاب «انحطاطي» عن اللاأوروبيين كي يستريح ضميرها من عمليات سحقهم واستبعادهم، وحتى إبادتهم، فإنه بدأ وكأن هؤلاء الذين راحت تكرر الخطاب عن انحطاطهم ودونيتهم، لم يعرفوا إلا أن راحوا يلورون خطاباً يتسامون فيه بهذه الـ «أوروبا» إلى حدود «النموذج» الواجب التأسي!

«سلام عليك مرضعة الحكمة، وربيّة الرخاء والنعمة، ومُحيية المدنية، ومُعَلِّمة العالم.. كنت لثناهيّين من الناس خيرَ مثال. هنا (أي في أوروبا- ياريس بالذات) كان أول ما سَطَعَ نور الله على الأرض. هنا كان مهبط رسالة جديدة كرسالة أحمد. هنا ظهر الله يوماً ظهوراً أجلى من ظهوره على جبل سيناء»^(١).

وهكذا تحوّلت أوروبا، في خطاب النهضة العربي مثلاً، من حدث تاريخي إلى نموذج، ومن نموذج إلى مجلى إلهي. وبالطبع؛ فإن «النموذج» لا يمكن أن يكون،

(١) نقلًا عن: رفيف خوي، الفكر العربي الحديث (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣، ص ٢٤٤، ٢٦٦).

بسبب طابعه، لحظة يبدأ منها الوعي مسيرته، متمثلاً ومستوعباً ومتجاوزاً لها إلى صور وجود جديدة، رغم كل ما تنطوى عليه من التميز والتفرد، بل واقعاً نهائياً مكتملاً لا يملك الوعي إلا العودة إليه تقليداً واجتراراً، واحتفاظاً به في اكتماله المطلق عصياً على التجاوز والاندماج في أشكال وجود أرقى. ذلك أنه يبدو أن النموذج، أى نموذج، لا يمكن أن يكون، وخصوصاً حين يحقق مفارقاته وتعالیه. موضوعاً لموقف «معرفي»، بل لموقف «نفسى» بالآخرى، وذلك لأنه يفرض على الوعي - وبلغة التحليل النفسى - نوعاً من «التثبيت» عنه، وهو ما يجعله (أعنى النموذج) يُفَلَّت من هيمنة الوعي، بل ويفرض عليه - وربما على «اللاوعي»، بمعناه المعرفى لا النفسى بالطبع - سَطَوة لا مهرب منها. إذ المعرفة الحقة هى، فى جوهرها، فعل جدلى يستوعب موضوعه ويتخطاه ويتجاوزهُ فى آن. وبالطبع؛ فإن «النموذج» لا يمكن أن يكون موضوعاً لمثل هذا الضرب من المعرفة، بل لضرب من المعرفة الاجترارية التى تقصد لا إلى تجاوز موضوعها، بل إلى ضرب من التماهى معه تُلغى فيه ذاتها كفعل خلاق، ولا تكشف إلا عن الحضور الأبوى الطاغى لموضوعها، وبما يعنى هيمنته عليها بالطبع.

ومن هنا بالذات ابتدأ ذلك التاريخ الطويل، والذى لم يتوقف للآن، من السعى إلى التماهى مع الغرب - النموذج والتوحد معه، وذلك بدلاً من معرفته وفهمه. وعلى مدى هذا التاريخ، فإن دعاة التماهى لم يعرفوا سبيلاً لتجاوز كل ما قيل عن جمود مجتمعاتهم وتخلّفها، إلا استنساخ الغرب، سيراً على درب خطواته، وتفكيراً بنفس مفاهيمه ومقولاته. وإذا انطوى ذلك على الإقرار الضمنى بأن التباين بين الغرب وغيره ليس تبايناً بين مسار وآخر، بقدر ما هو تباينٌ، على نفس المسار، بين لحظة أرقى وأخرى أدنى. فإن إمكانية اللحاق بالغرب كانت، عند هؤلاء، أمراً مقضياً به، حيث الأمر يحتاج فقط إلى مجرد تكرار نفس المراحل التى قطعها، وبالطبع مع إمكان القفز على بعضها، فيما بدا ممكناً للعديد من الماركسيين التقليديين بالذات.

وبالرغم من أن الخطاب العربى الحديث، الذى تبلور ضمن هذا السياق من السعى إلى «نمذجة» الغرب وتكراره، قد طوى بين جناحيه تيارات شتى وأقنعة

عدة (ليبرالية وإسلامية وقومية .. إلخ)، فإنه يبدو أن تعدد التيارات والأفئدة لم يحلّ دون انبثاقها جميعاً حسب هذه الآلية في التعاطي مع الغرب. ولهذا؛ فإنه لم يكن ثمة فارق بين الطهطاوى (الليبرالي) وبين الأستاذ الإمام (الإصلاحي الإسلامي) من حيث إن كليهما: «لم يكن يرى من حوله إلا النور الساطع (لأوروبا- النموذج بالطبع)، الذي يُعشى الأبصار، ولم يكن يسمع سوى الإيقاع المتحضر المدوى الذى يغطى على كل الإيقاعات الأخرى»^(١). وحتى حين كان هناك من لا يرى نفس النور، ولا يسمع نفس الإيقاع- وأعنى «الشيخ الجزائريين الذين كانوا، من مواقعهم فى قراهم البسيطة، لا يرون إلا ألسنة النيران المندلعة، ولا يسمعون سوى قعقة القنابل، وبحيث تورّد إحدى كتب التاريخ أنه قبل لأحد هؤلاء الشيخين إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية فى ربوع الجزائر، فجاء رده جافاً ومقضباً ودالاً، إذ قال: «ولم أحضروا كل هذا البارود إذن؟!»^(٢)- فإن ثمة من راح لا يرى إلا النور، حتى لقد اندفع يغفر لأوروبا كل ما ارتكبت من خطايا فى عصور الظلام. فهذا «محمد كُرد على» فى كتاب عن غرائب الغرب يخاطب أوروبا: «أنت إن خجلت من ذكرى الحروب الصليبية، وديوان التفتيش الدينى .. وغير ذلك من الأعمال البربرية فى عصور الظلمة (ومع السكوت بالطبع عن مثلها فى «عصر النور»!)، فإن سكّانك يفاخرون، وحقّ لهم الفخر، بأنهم أحفاد ثورة سنة ١٧٩٨م، قاموا من الأعمال المشكورة فى عصور النور بما يُنسى الماضى إلا أقلّه. إن الحسنات يُذهبن السيئات!»^(٣). بل إن ثمة من راح يتماهى شخصياً مع هذه الـ «أوروبا» التى تغذى فى صباه لحمه ودمه من مبادئها، حتى أصبح يُحرّم على نفسه رشقها ولو بوردة!^(٤) وهكذا تبدّت المفارقة زاعقة بين ذلك الذى راح يُحرّم على نفسه رشقه لأوروبا ولو بوردة، وبين أوروبا التى كانت ترشق إخوانه بالبارود والقنابل!

(١) عبد الوهاب المسيرى: «معالم الخطاب الإسلامى الجديد»، ص ١٧١، ١٧٢.

(٢) المصدر السابق، ص ١٧٢.

(٣) ريف خوى: «الفكر العربى الحديث»، سبق ذكره، ص ٢٦٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٢٤٥.

وإذا كان يبدو هكذا أن الغرب قد تركز مصدرًا للنور وإيقاع الحضارة، ولم يعد أمام الجميع إلا أن يستنبروا بنوره وينصتوا لإيقاعه، فإنه لم يكن غريباً أن: «أصبحت المنظومة الإسلامية جزءاً من المنظومة العامة التي سادت العالم الثالث منذ بداية القرن الحالى، حين كان الجميع يذلون قصارى جهدهم للحاق بالغرب والتنافس معه على أرضيته. وقد نادى الليبراليون فى بلادنا بتبنى المنظومة الغربية الحداثية بحلّوها ومُرمّها. وتمرد الماركسيون قليلاً وطرحوا إمكانية أن ندخل الحداثة الغربية من خلال بوابات الماركسية والدفاع عن مُثُل العدالة الاجتماعية. أما الإسلاميون فقد تصوروا إمكانية تبنى منظومة الحداثة الغربية ومزجها بالإسلام. ولكن الجميع، رغم اختلاف اتجاهاتهم ومشاربهم، قد حوّل الغرب إلى المرجعية الشاملة الصامتة»^(١). وهكذا؛ فإن الخطاب الإسلامى، هو كسائر الخطابات أو الأقنعة الأخرى التى تزخر بها ساحة الخطاب العربى الحديث، إنما يتعيّن بالغرب ويتحد به، وإلى حد أنه حين أمكن التمييز بين خطاب إسلامى قديم وآخر جديد فإن «محاولة التمييز بينهما كانت تبدأ من نقطة محورية هى موقف الخطاب الإسلامى القديم والجديد من الحضارة الغربية، فهذا الموقف هو الذى حدّد كثيراً من ملامحها وتوجهاتها وأطروحاتها»^(٢). فإذا كانت «القضية بالنسبة لكثير من حملة الخطاب القديم هى كيفية التصالح مع الحداثة الغربية واللاحاق بها والتكيف معها، وكيفية المزاوجة بين الإسلام والحداثة، وكان ذلك هو جوهر مشروع محمد عبده الذى ساد حتى منتصف الستينيات من هذا القرن (العشرين)». فإن «حملة الخطاب الإسلامى الجديد لا يشعرون بالإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، ولذا نجد أن خطابهم ينبع من نقد جذرى لها»^(٣). وهكذا؛ فإن التباين بين لحظتين فى الخطاب الإسلامى (قديمة وجديدة) إنما يرتبط بالتباين بين لحظتين فى مسار تطور الغرب، فإنه «حين احتك المصلحون الإسلاميون الأولون بهذه الحضارة (الغربية)، لم يكونوا قد احتكوا بحضارة علمانية بالمعنى الشامل. ولم تكن الحلقات الأخيرة

(١) عبد الوهاب المسيرى: «معالم الخطاب الإسلامى الجديد»، ص ١٧٢، ١٧٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٧.

(٣) المصدر السابق، ص ١٧٢، ١٧٣.

من متتالية العلمانية الشاملة قد تحققت بعد، أى أن كثيراً من الظواهر السلبية التى نلاحظها بأنفسنا ونقرأ عنها فى كتبهم وصحفهم ومجلاتهم، والتى أصبحت نمطاً ثابتاً وظاهرة محددة - كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة، ومن ثمّ كان من السهل تهميشها، وأما حين جاء الإسلاميون الجدد، عند منتصف الستينيات؛ «فإن الحضارة الغربية كانت قد دخلت مرحلة الأزمة، وأدرك كثير من مفكرها أبعاد الأزمة والطريق المسدود الذى دخلته منظومة الحضارة الغربية»^(١).

وبالرغم من أن ثمة تبايناً، هكذا، بين خطابين (قديم وجديد)، فإنه يبدو وكأنه عند السطح فقط، إذ الحق أن ثمة ما يوحد بين الخطابين، فى العمق، على صعيد الآلية المنتجة لكل منهما، وهى آلية التحدد بالغرب الذى كانت صورته التى تعرف عليها الواحد منهما هى ما يحدد صورة الخطاب نفسه، وهو ما يعنى أن الخطابين يتوحدان بنيوياً، فى العمق، حيث يتحددان كلاهما تحديداً خارجياً، لا باطنياً ذاتياً. ولكن فى حين يتحدد أحدهما بالغرب إيجاباً (أعنى الخطاب القديم)، فإن الآخر (وأعنى الجديد) يتحدد به سلباً. إذ الحق أن قراءة لمعالم الخطاب الإسلامى الجديد إنما تكشف عن أنها تتبلور عبر ضرب من التحدد السالب بالغرب، أو حتى بالخطاب الإسلامى القديم أحياناً، وبحيث يلوح الخطاب الجديد، غالباً، باعتباره «ليس كذا»؛ فهو تارة ليس خطاباً اعتذارياً، أو توفيقياً تراكمياً، أو تقبلياً، كالخطاب الإسلامى القديم. كما أنه ليس مركزياً إمبريالياً، أو عقلانياً، أو تقدمياً، أو تاريخانياً، أو انفصالياً، أو نسبياً، أو صراعياً تنافسياً، أو استهلاكياً، على طريقة خطاب الحضارة الغربى.

وإذا كان الخطاب ليس ذلك كله، فإنه أيضاً ليس نفسه! إذ الحق أن إجابة على سؤال: «ما الخطاب الإسلامى الجديد؟» بأنه ليس كذا، لا يمكن أن تكون إجابة تقول شيئاً عنه، تماماً كما أن إجابة عن السؤال: «ما النبات؟» بأنه ليس الحيوان، لا يمكن أن تقدم للمرء أية معرفة حقة بالنبات. فبدا وكأن التحدّد السلبي للخطاب إنما يثول به إلى نوع من الهوية السلبية التى يكون فيها الخطاب ليس غيره، وليس نفسه

(١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

أيضاً، وضمن هذا السياق فإنه لا يكون شيئاً على الإطلاق، ويكون أيضاً كل شيء على الإطلاق.

وهكذا؛ فإن الخطاب الإسلامي ليس «الماركسية» كشكل من أشكال نقد الحداثة، الذي نبعت منه مدرسة فرانكفورت وعمقته، وليس «اليسار الجديد»، وليس الأدب الرومانسي الذي كان احتجاجاً على الحداثة صار أكثر عمقاً وجذرية مع «الأدب الحداثي»، كما أنه يختلف عن أشكال نقد الحداثة في العالم الثالث^(١). إنه ليس شيئاً من ذلك كله، لأنه هو كل ذلك وما يتجاوزه!

بل إنه يبدو، لسوء الحظ، أن هذا التحدُّد بالغرب سلباً قد راح يستحيل إلى ضرب من التحدُّد به إيجاباً، وكان ذلك حين بدا أن ثمة خطاباً نقدياً للحداثة قد راح يتبلور في الغرب نفسه، فراح الخطاب الإسلامي الجديد يتماهي مع هذا الخطاب النقدي الغربي. والحق أن حدود التماهي بينهما قد راحت تتجاوز مجرد ممارسة نفس النقد للحداثة تقريباً، إلى التبلور في نفس الآن تقريباً. وهكذا؛ فإنه إذا كان «حَمَلَةُ الخطاب الإسلامي الجديد قد تشكل معظمهم فكرياً في الخمسينيات، واحتك بالحضارة الغربية في الستينيات، وجاءوا يرثون الخطاب الإسلامي القديم الذي ساد حتى منتصف الستينيات». فإن «الخطاب النقدي الغربي قد تبلور، بدوره، مع منتصف الستينيات، حين أصبحت أعمال مدرسة فرانكفورت متداولة بين الكثيرين، وظهرت دراسات كثيرة في نقد فكر عصر التنوير في الغرب، وأعاد كثير من المؤرخين المراجعين كتابة تاريخ الحضارة الغربية ليبينوا حجم جرائمها ضد شعوب آسيا وأفريقيا وحجم النهب الاستعماري. وظهرت كذلك كثير من الدراسات التي توجه سهام النقد الجذري إلى نظريات التنمية. وكان لحركة اليسار الجديد إسهام مهم في هذا المضمار»^(٢).

وهكذا؛ لم يُغفل الخطاب الإسلامي الجديد من مآزق التحدُّد بالغرب، تحدُّداً بالسلب تارة وبالإيجاب تارة أخرى. إذ الحق أنه إذا كان قد رُفِّص «غرباً»، فإنه قد

(١) المصدر السابق، ص ١٧٣، ١٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٦٨، ١٦٩.

راح يتماهى مع آخر رافض وناقد للأول، بل وراح يستعير مفرداته بعد إضافة صفة «الإسلامية» إليها. ولعله حين بدأ أن ليس ثمة ما يميز هذا الذى يستعيره إسلامياً؛ فإنه قد راح يلصق به «الإسلامية» من الخارج، وذلك من خلال تمييز الخطاب الإسلامى الجديد لنفسه عن كافة أشكال نقد الحداثة بأنه «يدرك مدى ارتباط منظومة الحداثة الغربية بالإمبريالية، وبأنه متفائل لأنه يطرح حلولاً، على عكس النقد الغربى للحداثة، فهو عديمٌ متشائم»^(١). لكن يبقى أن صفة «الإسلامية» هنا تبقى مجرد إضافة خارجية محضة، وإلى حد أن استبعادها وحذفها لا يمكن أن يترك البتة أى تأثير على سلامة نقد الحداثة وقوته. بل إنه حتى ضمن سياق هذا النقد والتفاؤل؛ فإنه لا تميّز، مطلقاً، للخطاب الإسلامى الجديد، لأن ما يبدو وكأنه يتميز به يشترك فيه مفكرو «لاهوت التحرير» والعديد من مثقفي العالم الثالث الذى مارسوا النقد ولم يفقدوا الأمل.

ولسوء الحظ؛ فإنه يبدو أن صفة «الإسلامى» ليست فحسب هى ما يمكن أن يُنفى، بل إن وصف «الجديد» أيضاً يمكن أن ينال نفس المصير! حيث «الجدّة» فى الخطاب لا تُستفاد من طريقة أو آلية جديدة حقاً فى التعاطى مع أصول الخطاب (الغرب أو التراث)، بقدر ما تُستفاد من التعاطى بنفس الآلية القديمة مع غرب جديد.. وهكذا؛ فإن الجديد حقاً هو «الغرب» وليس «الخطاب»! إذ الحق أن نفس الآلية القديمة التى تسود فضاء الفكر العربى الحديث بأسره -والتي لا يعرف معها الخطاب إلا أن يُحيل موضوعه إلى «نموذج» يستعيره ويتوحد معه- هى التى يبنى بحسبها هذا الخطاب الجديد!

وبالطبع؛ فإن خطاباً جديداً لا يمكن أن يتبلور حقاً إلا من خلال آلية جديدة ينتج بها الخطاب أصوله، وهو ما لم ينجزه الخطاب أو يحققه. فإن إنجاز ذلك وتحقيقه كان يقتضى من الخطاب أن يربط نفسه بالسياق التاريخى والمعرفى لواقعه الخاص؛ وهو ما يعنى -فى كلمة واحدة- أن يتحدد بالذات لا بالغرب،

(١) المصدر السابق.

فضمن هذا التحدد بالذات ، كان يمكن للخطاب أن يدرك تمايز أزمته الخاصة عن أزمة الحداثة الغربية ، وأن أزمته الحقّة إنما تقوم في هيمنة آلية لإنتاج المعرفة تدين بأصل وجودها إلى ثقافة التراث؛ الأمر الذي يستلزم تفكيكاً لهذه الثقافة ، ورصداً لكل ما يؤسس لهذه الآلية داخلها والوعى به ، نوطنةً لرحزحتها والهيمنة عليها ، كجزء من السعى إلى آلية تنتج «الجديد» حقاً . ولعل بداية «الجديد» حقاً تكون من هنا !



الغرب .. الحاضر دوماً !

نقد الخطاب الإسلامى الجديد

سامر رشوانى *

« لا تزال روح العالم تتحرك بعيداً عن المدارات الثقافية المكتملة لتقع فى مكان ما فى الغرب ! » .

هكذا عبّر هيجل - بدقة - عن هاجس نشأ فيما بعد لدى المجتمعات والمنظومات الفكرية غير الغربية بالغرب . ففضلاً عن أن الغرب استطاع فرض منظومته كأمر واقع يجب اتخاذ موقف محدد منه من قبل أية منظومة فكرية أخرى ، قبولاً أو رفضاً أو تفاعلاً - فإنه استطاع أيضاً فرض القوالب الفكرية التى صيغت هذه المواقف من خلالها ، حتى ولو كانت المواقف رافضة للمنظومة الغربية . وقد اشتغل الكثيرون على تقديم تفسيرات هذه الظاهرة ليس هذا مجال عرضها .

والمنظومة الثقافية الإسلامية لا تختلف عن غيرها من المدارات الثقافية الأخرى التى واجهت التحدى وقدمت استجابات ، من حيث بنيتها المنطقية وآلياتها الذهنية . وقد اشتغل كثيرٌ من المفكرين بتحليل ودراسة الفكر الإسلامى وتطورات منذ أواسط القرن التاسع عشر ، ولا سيما فى علاقته بالفكر الغربى ورؤيته له . ولكن المراقب لتطورات الفكر الإسلامى يلحظ أن العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين شهدت تحولات كبيرة فى طبيعة هذا الفكر وأطروحاته ومنهجياته ومواقفه ،

* باحث سورى ، يُعدُّ للماجستير فى علوم القرآن بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .

ولا سيما موقفه من الغرب وفكره . ومع ذلك لا يجد المرء ما يكفي من الدراسات والأبحاث حول هذه التحولات . أو هذا «الخطاب الإسلامى الجديد» كما يسميه البعض .^١ إذ لا تزال التصنيفات والتحليلات النمطية لتيارات الفكر الإسلامى هى السائدة . إلا أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى نشر دراسة بعنوان «معالم الخطاب الإسلامى الجديد»^(١) حاول أن يحدد فيها طبيعة هذا الفكر ومنهجه وخصائصه التى تميزه عن الخطاب الإسلامى القديم ، لا سيما من جهة الموقف من الحضارة الغربية ، بالنظر إلى أن هذا الموقف هو الذى حدد كثيراً من ملامح الخطابين القديم والجديد وتوجهاتهما وأطروحاتهما ، واختلافهما الجوهرى نابع من الموقف تجاه الحضارة الغربية (ص ١٦٧) .

وقد وجدتُ هذه الدراسة معبرةً إلى حدٍ كبير عن ملامح هذا الخطاب الجديد ، الذى أشرت إليه ، والذى ساهم فى تشكيله عدد من المفكرين والمجموعات الفكرية من أمثال : مالك بن نبي ، راشد الغنوشي ، طه جابر العلوانى ، بشير نافع ، راجى الفاروقى ، منى أبو الفضل ، طارق البشرى ، فهمى هويدى ، والمعهد العالمى للفكر الإسلامى ، مجلة المسلم المعاصر ، وغيرهم . لذا ، وبالرغم من ضرورة الدراسة التفصيلية لكتابات هؤلاء المفكرين ، إلا أننى سأقتصر هنا على مقالة المسيرى للسبب الذى ذكرته ، لأخضع «الخطاب الإسلامى الجديد» للقراءة النقدية ، ولأختبر صحة مقولة الاختلاف الجوهرى بين الخطابين القديم والجديد فى الموقف من المنظومة الغربية . وسأحاول فى هذه القراءة النقدية أن أركز على تحليل الآليات المنطقية والفكرية التى تحكم الخطاب الإسلامى الجديد بخصوص موقفه من الفكر الغربى ، مقارنةً بمنطق الخطاب القديم وآلياته الفكرية . بعبارة أخرى : هى محاولة نقد يستمولوجى للخطاب الإسلامى الجديد .

(١) عبد الوهاب المسيرى ، «معالم الخطاب الإسلامى الجديد» ، من : مشاركة الإسلاميين فى السلطة ، مجموعة باحثين ، تحرير : عزام التميمى ، لندن : ١٩٩٦ .

١. آلية الأوانى المستخرقة

يؤكد المسيرى - بصراحة ووضوح - أن كلا الجيلين القديم والجديد لم يؤسسا منظومتها الفكرية انطلاقاً من المنظومة الإسلامية وحسب، وإنما نتيجة تفاعلها مع الحضارة الغربية في الوقت ذاته، وهو يرى أن هذا أمر طبيعى للغاية باعتبارها الحضارة التى فرضت سيطرتها ومركزيتها على العالم عسكرياً، وألقت تحدياً كان يجب الاستجابة له بطريقة ما (ص ١٧١). ولكن بسبب الانبهار والإعجاب الساذج بالنور الغربى لم ير الجيل القديم - جيل محمد عبده الذى ساد حتى منتصف الستينيات من القرن العشرين - سلبات الحضارة الغربية وفضائنها، كما لم تصل إلى يديه نتائج الخطاب النقدي الغربى (ص ١٧٠)، وهو الأمر الذى تنبه له أصحاب الخطاب الجديد، فلم يظهروا الإعجاب نفسه تجاه الحداثة الغربية، بل نجد خطابهم ينبع من نقد جذرى لها (ص ١٧٣). وهذا الخطاب الإسلامى الجديد هو جزء من تيار عالمى كبير أحس بأزمة الحداثة الغربية آخذاً أشكالاً مختلفة فى أرجاء العالم، وشكلاً إسلامياً فى العالم الإسلامى (ص ١٧٤).

إن تحليل المسيرى هذا لظهور الخطابين وطريقة تشكيلهما حسب علاقتهما مع الفكر الغربى صحيح إلى حد بعيد. ولكنه يشير فى الوقت ذاته إشكالات تتعلق بالأسس التى تقوم عليها مصداقية الخطاب الإسلامى الجديد أو مشروعيته.

أولاً: قد يكون من المفهوم التفاعل الاضطرارى مع الحضارة الغربية، ولكن الغريب هو اتكاء أطروحات الفكر الإسلامى على أطروحات التيارات الفكرية الغربية السائدة، دون أن يشير ذلك أية تساؤلات ومشكلات فى ذهن من يعرف ذلك. بعبارة أخرى: لقد ترك الخطاب الإسلامى الجديد دور المنبر بالحداثة الغربية والمحاكى لها، وهو الدور الذى قام به الخطاب القديم، ليقوم هو الآن بدور المحاكى للخطاب النقدي الغربى - الذى يعبر عنه أحياناً بما بعد الحداثة أو خطاب نقد الحداثة - والمتبنى لأطروحاته ونظرياته.

فالأمر لا يعدو - إذن - استبدال خطاب شائع ومنتشر الآن بخطاب كان سائداً فى العالم فى زمن ما. وإلا؛ فما جوهر الاختلاف بين الخطابين القديم والجديد إذن؟

الذى يبدو أن قوالب الخطابين لم تختلف، وإنما اختلف المضمون وحسب. وإلا؛ فلم لم يتعامل أصحاب الخطاب الإسلامى الجديد مع الخطاب النقدى الغربى تعاملًا نقديًا؟ لم استبدلوا بنقد التقاليد نقدَ الحداثة، وبتمجيد الحداثة تمجيدًا ما بعد الحداثة؟ لماذا انتظروا حتى بدأ الغرب بتشريح ذاته، وفحصها تحت المجهر؟ ما موقف الخطاب الجديد لو لم يأت مفكرون من أمثال اشبنجلر وماركوز وفوكو وهایدجر وألتوسير وأمثالهم؟! أيمكن القول مع المسيرى بأن النقد الإسلامى للحداثة مختلف، لإدراكه ارتباط الحداثة الغربية بالإمبريالية التى عانىنا منها، ولأنه متفائل بخلاف النقد الغربى للحداثة فهو متشائم عدمى (ص ١٧٤)؟ إذ أعتقد أن هذه الفوارق ليست مناسبة منهجيًا، فلسنا الوحيدين الذين عانوا من الإمبريالية الغربية، ثم إن مصداقية النقد الغربى للحداثة لا تأتى من مجرد معاداته للحداثة المرتبطة فى ذهنى بالإمبريالية الغربية التى أعانى منها، وبالتالي يصبح عدو عدوى صديقى بطريقة لا واعية! أما عن تشاؤمية «نقد الحداثة»، فهو حكم فيه الكثير من التعميم كما سيأتى لاحقًا. ويمكننا ملاحظة تبني الخطاب الإسلامى الجديد للخطاب النقدى الغربى على مستويات مختلفة: المفاهيم، المنهج، الأدوات التحليلية. فنلاحظ مفاهيم مثل: النموذج المعرفى، والرؤية الحضارية النسبية، العقلانية المرنّة، واعتماد النماذج التفسيرية والتحليل المفاهيمى بكثرة.

ثانيًا: يتعامل الخطاب الإسلامى الجديد مع الخطاب النقدى للحداثة - أو «ما بعد الحداثة» - وكأنها نتاج مستقل عن المنظومة الفكرية الغربية، لا يشترك معها فى رؤاه ومنظومته المعرفية.

ولا أحد يستطيع أن ينفى كون خطاب نقد الحداثة هذا نتاجًا غريبًا خالصًا، بل ومفرزًا خاصًا ومرتبًا إلى حد كبير بطبيعة مشروع الحداثة نفسه وما نجم عنه من سلبيات. بل إن الكثير من المفكرين والفلاسفة يعدون ما بعد الحداثة من نتاج الحداثة نفسها، وأنها قائمة على النزعة النقدية المتجذرة فى الفكر الغربى. إذن؛ فالتيار النقدى للحداثة أو «ما بعد الحداثة» قد لا يكون إلا محاولة لتصحيح مسار الحداثة وتعديله، وفتح آفاق أوسع لتطويرة (آلان تورين). وليست هذه هى المرة الأولى التى يتعرض فيها المشروع الغربى للتحويل والانحراف والتجديد.

٢- الانتقائية.. أو الرؤية للشوْهة

كان الخطاب الإسلامى القديم فى نظر أغلب الدارسين خطاباً توفيقياً، يقوم على تقبُّل الحداثة الغربية مع القيام ببعض التعديلات . فىأخذ أجزاء من الحداثة الغربية ويضيفها إلى أجزاء من المنظومة الإسلامية، وهو ما أصبح يسمَّى بـ «أسلمة الحداثة» أو «تحديث الإسلام» أو «الحداثة الإسلامية»، فى محاولة للحاق بركب الحداثة وتحقيق التقدم لمجتمعاتنا .

أما الخطاب الجديد؛ فهو خطابٌ جذرىٌ توليدىٌ استكشافى، لا يحاول التوفيق بين الحداثة الغربية والإسلام، بل يبدأ من نقد جذرى للحضارة الغربية الحديثة، ويحاول اكتشاف معالم المنظومة الغربية الحديثة باعتبارها رؤيةً كاملةً للكون، وهو يعود إلى المنظومة الإسلامية بكل قيمها وخصوصيتها الدينية والأخلاقية والحضارية، ويستبطنها ويستكشفها، ويحاول تجريد نموذج معرفى يتمكن من خلاله من توليد إجابات على الإشكاليات التى تثيرها الحداثة الغربية، وعلى أية إشكالات أخرى جديدة (ص ١٧٦).

وقبل الانتقال إلى اختبار مصداقية هذا الطرح، هناك إشكال تثيره العبارة الأخيرة السابقة، ويتمثل فى ضرورة الإجابة على إشكاليات الحداثة الغربية . أوليس التحيز إلى إشكالية معينة أو سؤال معين مساوياً للتحيز إلى إجابة معينة؟ ألا يشكل السؤال نفسه طريقة معينة فى رؤية الكون؟ أليست كل معرفة رداً على السؤال- كما يقول باشلار؟ ألن نبقى محكومين برؤية الآخر للكون والحياة وبنموذجه المعرفى ما دمنا محكومين بإشكالاته وأسئلته؟!

وإذا عدنا إلى اختبار انسجام الخطاب الجديد وتوافقه مع أطروحاته الجديدة؛ فيمكننا ملاحظة الخلل على مستويين، الأول: النموذج المعرفى، والثانى: الأطروحات المتعارضة .

أولاً: الاختلال الإبستمولوجى :

لقد قام مشروع الحداثة الغربى منذ «عصر الأنوار» حتى بدايات القرن العشرين

على مجموعة من المبادئ والقواعد والفلسفات، التي تؤكد باستمرار على قيم العقلانية والإمبريقية والتقدم والموضوعية وغيرها. ثم بدأت تبرز حركة مضادة في فلسفة العلم وتاريخه، وعلم الاجتماع المعرفي، وعلم نفس المعرفة، وغيرها من الفروع العلمية المستحدثة. تقوم على إعادة النظر في طبيعة العلم والمعرفة، وخلق خلقة كثير من المفاهيم «المقدسة» التي قامت عليها الحداثة الغربية. وهكذا، حين حاول البعض تحليل أسس الثورة العلمية، وفهم كيفية تطورها، إنما كانوا يمهّدون بهذا لنقد جذري شديد لهذه الثورة بمبادئها وتقاليدها المختلفة. فحين قدم توماس كوهن في كتابه *بنية الثورات العلمية* مفهوم النموذج المعرفي - أو الجذر المعرفي (Paradigm) - المعروف بأنه جملة المعتقدات والقيم المتعارف عليها والتقنيات المشتركة بين أفراد جماعة معينة، أي أنه رؤية معينة للعالم يشترك فيها جماعة العلماء والمفكرين^(١). إنما كان يمهّد، وربما عن دون قصد، للتأكيد على نسبية النموذج المعرفي، وبالتالي نسبية المعارف والعلوم التي تبني عليه، كما كان يمهّد لنقد واسع للحداثة. وعلى نحو قريب طرح فوكو مفهوم المعرفة (Epistime) باعتبارها أيضاً شبكة مفهومية تتضمن كل الأنماط المعرفية في حقبة معينة، ولتصبح مع مفاهيم مثل العقل والموضوعية - سلطة ذات بُعد ميتافيزيقي، وترتبط بقوى الدولة والمجتمع العلمي ونحو ذلك من أمور تبعتها من فرضية المصادقية العلمية - الموضوعية البحتة^(٢).

وبينما كانت التقاليد العلمية الأرثوذكسية تقوم على:

- ١ - التحويل الكمي.
- ٢ - المادية الميكانيكية.
- ٣ - الاختزالية (Reduction).

(١) توماس كوهن، *بنية الثورات العلمية*، ترجمة: شوقي جلال، الكويت: المجلس الوطني والثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢، ص ٢٣، ١٦٥، ٢٥٧.

(٢) ميشيل فوكو، *حقرات المعرفة*، ترجمة: سالم يفوت، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦، ط ٢، ص ١٧٦.

٤ - العقلية الحديدية Tough-minded .

بدأت تحل مكانها بوادر تقاليد جديدة يمكن حصر جذورها في إحياء الأفلاطونية المحدثة التي ظهرت في القرن السابع عشر ، والتي تقوم على :

١ - الاقتراب الكيفي .

٢ - إعطاء العلم معنى روحانياً (Mystical) .

٣ - الكلية والشمول (Holistic) .

٤ - العقلية المرنة (Tender-minded)^(١) .

على هذا الخطاب النقدي للحدثة حاول الخطاب الإسلامي الجديد أن يؤسس مشروعيته ويثبت ذاته على أنقاض الآخر الحدائي . ولكن النظر العميق في هذه المسألة يثبت عكس ذلك ، إذ يبدو أن الخطاب الجديد قد قطع الغصن الذي كان يقف عليه ! ويتضح ذلك بما يلي :

أ) أن الخطاب النقدي للحدثة ليس متجرداً عن نموذج معرفي يستند إليه ، أو رؤية للعالم يعبر عنها . وهذا ما يفترضه هو ذاته . ولكن الخطاب الإسلامي الجديد يريد الاستناد إلى هذا الخطاب النقدي وكأنه منزّه عن النموذج المعرفي أو الرؤية الخاصة . لذا؛ فحتى حين يحقق الخطاب الإسلامي الجديد أطروحاته ، فإنه يكون منفذاً للمشروع ما بعد الحدائي بجدارة ، ولا بد أن نسائله عن مدى إسلاميته الجذرية المدعاة .

ب) لقد كان متاحاً في ظل الأفكار الحدائية «القديمة» استخدام الحدثة الغربية والاندماج فيها مع إضفاء القيم الإسلامية الخاصة عليها ، على أساس النظر إليها بأنها محايدة . ولكن في ضوء النظريات النقدية «ما بعد الحدائية» هناك توجس من أى نتائج فكرى أو تقنى غربي ، خشية أن يكون محملاً ببذور الرؤى الغربية الخاصة والنظام القيمي الخاص بالحضارة الغربية ، بما لا يتناسب ونموذجنا المعرفي . فحتى التقنية لم

(١) نصر عارف ، نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية ، فیرجینا : جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية ١٩٩٨ ، ص ٢٧ نقلاً عن : Stewart Richards. *Philosophy and Sociology of science* (Oxford : Basil Blackwell) P. 178.

تبقّ وسيلة فحسب، «بل أصبحت طريقة كشف، وطريقاً للحقيقة» كما يقول هايدجر، و"حقول المعرفة متناظرة في أعماقها إلى حد بعيد» كما يقول فوكو^(١). ولكن الخطاب الإسلامى الجديد يبدو متردداً في بعض هذه النواحي كما سنرى لاحقاً.

ج) إن خطاب ما بعد الحداثة يطرح الخصوصية ويفترض الاختلاف في النماذج المعرفية، الأمر الذى يصطدم بمبدأ أساسى كامن في الخطاب الإسلامى، وهو العمومية والعالمية التى يفترضها الإسلام. إذ يستحيل طرح أسلمة المعرفة كروية إنسانية عالمية، ما دامت قائمة على نموذج معرفى خاص مستند إلى قيم وافتراضات ومعتقدات خاصة.

مقولة التوليد أو الإبداع :

تعتمد مقولة التوليد والإبداع في الخطاب الإسلامى الجديد على بناء نموذج معرفى مستمد من المنظومة الإسلامية، يمكن من خلاله توليد المعارف والإجابات، كما ذكرنا.

والسؤال الذى يفرض نفسه هنا: هل يكفى هذا الطرح لتفجير الإبداع وخلقته؟! إن من الأمور التى تناولتها المدارس النقدية الحديثة بالدرس والتحليل البنية العميقة التى أسست للنهضة العلمية الحديثة، والشرارة التى فجرت الثورة العلمية وأثرت في أعماق الوعي الغربى وكانت مناط الإبداع وعلّة الاكتشاف.

من هذه التحليلات ما يذكره يونغ وماكس فيبر على المستوى النفسى، حين يرجعون القضية إلى انفكاك سحر العالم، حيث لا يبقى شىء غامض أو مقدس أو لا يمكن الإمساك به في هذا الكون.

(١) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مجموعة باحثين، بيروت: مركز الإنماء القومى ١٩٩٠، ص ٢٩٣: ٢٩٧.

(٢) داريووش شايفان، في النفس للبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا، لندن: دار الساقي، ١٩٩١، ص ٧٨.

يقول يونغ : «بدأ العالم باكتشاف القوانين الفلكية، وكانت تلك مرحلة أولى خارج «الأرواحية» التي كانت تطبع العالم بطابعها»^(١).

أما على المستوى المعرفي والفلسفي فقد صاغ هايدجر ومن بعده فوكو فكرة «التمثل»، كطريقة معرفية جديدة متميزة عن الطرائق المعرفية السائدة في الحضارات التقليدية والقائمة على التماثل والتوافق. فالوجود - حسب هايدجر - يتحول للمرة الأولى عند ديكارت إلى موضوعية التمثل والحقيقة، ويقين هذا التمثل بالذات. والتماثل الذي كان في الماضي من إنجاز الخيال الخلاق، صار هذياناً وجنوناً، وغدت وظيفة العقل تمييز الأشياء واكتناه هوياتها. ويضيف فوكو انقطاعاً معرفياً آخر جسّدته المعرفة الحديثة عند مطلع القرن التاسع عشر، وتأسس بالتحول من «النظام» إلى «التاريخ»، حيث التقدم الخطي والتنظيمات التناظرية^(١).

ودون الدخول في تفاصيل هذه التفسيرات أو غيرها، أتساءل عن مدى إدراك الخطاب الإسلامي الجديد ووعيه بهذه البنية الفلسفية والنفسية العميقة التي فجّرت الوعي وخلقت الإبداع والثورة العلمية الغربية. بغض النظر عن تحديدها - بما فيها الاتجاهات النقدية الحديثة!

إن ما يلحظ على الخطاب الإسلامي الجديد - والقديم من باب أولى - عدم عنايته بهذه المسائل نهائياً، فكل اهتمامه منصب على غموض معرفي مستقى من الأصول الإسلامية، يولّد من خلاله إجابات على مشكلات العصر، دون بحث للآليات التي تمكّنتنا من التوليد وخلق روح الإبداع في وعينا الخاص. ولا أعتقد أن بناء غموض معرفي خاص بنا - الأمر الذي ارتبط غالباً بالنواحي الأخلاقية والقيمية والحضارية وتكوين رؤية للعالم - كاف لتشكيل وإبداع منظومة معرفية خاصة، ولا حتى لتوليد أسئلة جديدة نابعة من وعينا الخاص. ولكننا سنبقى نجيب على أسئلة الغرب وإشكالياته، ولن نستطيع خلق أسئلتنا وإشكالياتنا الخاصة. كما أن جزءاً كبيراً من النموذج المعرفي المقترح أو رؤية الكون أمر معروف وموجود في بنية وعينا منذ زمن بعيد، ومع ذلك لم يتم تقديم - أو إبداع - المعارف والإجابات المطلوبة.

(١) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ص ٦١، ٢٣٠: ٢٣٥.

ومن الإشكاليات التي قد تُثار حول هذا الخطاب محاولته فرض أزمة الحداثة الغربية علينا بشكل من الأشكال . فمجتمعاتنا لم تشهد التحولات الفكرية الكبرى التي عاشتها المنظومة الفكرية الغربية بمختلف مراحلها : النهضة - الأنوار - الحداثة - ما بعد الحداثة ، ولا العقلانية الصُّلبة والمادية والموضوعية والسببية الحادة . . وما إلى ذلك ، ولم تمارس شيئاً من ذلك عملياً . فما معنى مجابهة فكر لم تُعانِ أزمته بنظريات لم تنتجها؟!

ثانياً : ترده الأطروحات :

أ . يلحظ في الخطاب الإسلامي ترده في تحديد موقفه من ثمرات الحداثة الغربية ، لا سيما المادى منها . ففي حين يرى ضرورة بل وحتمة الاشتباك والتفاعل مع الحداثة الغربية واستيعاب ثمراتها دون أن تستوعب في منظومتها القيمية (ص ١٧٥ : ١٧٧) ، حيث يؤكد على انفصال العلم والتكنولوجيا والإجراءات الديمقراطية عن القيمة والغاية الإنسانية (ص ١٧٩) ، نراه في سياق آخر يؤكد إدراكه للمكوّن الحضارى في الظواهر ، كالبُعد الحضارى في السيارة الذى قد يقف على النقيض من الرؤية الإسلامية للكون (ص ١٨٠) ، ويفترض أن يكون هذا الرأى الأخير هو المنسجم مع منطق الخطاب الإسلامى الجديد .

ب) ومع أن الخطاب الجديد يعلن رفضه استيراد المقولات التحليلية الغربية (ص ١٧٦) . وهذا مفهوم ومنسجم - نراه يؤكد حتمية الإجابة عن الأسئلة والإشكاليات التى طرحتها المنظومة الغربية على العالم (ص ١٧٥) ، وقد وضحت سابقاً وجه الخلل فى هذا الطرح الأخير . وأضيف أن مجموعة أسئلة معينة تشكل مقولة تحليلية ، وطريقة فى معالجة القضايا وطرحها .

ج) بينما يؤكد الخطاب الجديد على ارتباط العلوم الإنسانية الخاصة به بالمنظومة الإسلامية (ص ١٧٨) ، ويعبر عن اهتمامه بالخصوصية (ص ١٨١) ، لا يقدم مع ذلك خطباً للمسلمين وحسب ، وإنما لكل الناس ، حلاً لمشاكل العالم الحديث (ص ١٧٧) .

٣. التضخيم والتهميش

ومما يلاحظ في الخطاب الإسلامى الجديد تضخيمه المبالغ فيه لأزمة الحداثة، لدرجة اعتبارها قد وصلت إلى طريق مسدود (ص ١٦٩ : ١٧٣). ولا يختلف المفكرون على أن الحداثة الغربية تعاني أزمة معقدة، ولكن هذا لا يعنى أنها انتهت أو ماتت، بالرغم من أن البعض يتصور ذلك، كما أنه لا يعنى أن ما بعد الحداثة ليست محاولة إصلاح وتعديل هذه الحداثة. ولا يجب - حسب وجهة نظرى - أن نفترض قيام بنيانا الفكرى على أنقاض الآخر الغربى، الذى قد يجد طريقه إلى النهوض من سبيل غير التى نسلكتها.

كما أن وصف مجمل النقد الغربى للحداثة بأنه متشائم وهدمى فيه الكثير من التعميم. تعميمٌ للتيار الهدمى التشاؤمى الذى ساد فى الأدب ما بعد الحداثى، وفى بعض الكتابات الفلسفية، على جميع النقد الغربى للحداثة، الذى ينبع فى كثير من جوانبه بعد انتشار التشاؤمية والهدمية، فجاء كرد فعل يحاول التقليل من هذه الظواهر ومقاومتها، على عكس ما هو مطروح. ثم إذا كانت التشاؤمية والهدمية تشكل جزءاً من طبيعة النقد الغربى للحداثة؛ فكيف نضمن ألا تنتقل إلينا عندما نعتمد على ذات الخطاب؟!

كما أن التركيز الشديد على مسألة النموذج المعرفى فى رؤية العالم والمكون الحضارى قد طغى على محتوى الخطاب بحيث حجب قضية التناج المعرفى المفترض وجوده وتحققه. والناظر فى كتابات المفكرين الذين يشكلون هذا الخطاب لا يجد إلا بعض الأعمال القليلة التى استطاعت أن تقدم إبداعاً معرفياً قائماً على نموذج معرفى إسلامى. فكثيراً ما سمعنا وقرأنا عن أطروحات جديدة تحدد معالم رؤيتنا للكون والإنسان والحياة، وتحدد النماذج المعرفية الخاصة بمختلف مجالات المعرفة. . ولكننا لم نر حتى الآن إلا القليل النادر من الثمرات المعرفية المفترضة لهذه الأطروحات.

بعد هذه الجولة النقدية لا بد لى من القول: لنكن صرحاء مع أنفسنا، فإذا كنا مقتنعين بما أفرزته النظريات النقدية الغربية، وبما طرحته من نقد جذرى للحداثة،

فعلينا إذن أن نسير في الطريق حتى آخره . أو لنكن مستعدين للانطلاق من رؤيتنا الحضارية الخاصة ونودجنا المعرفي وقيمنا الخاصة من أجل بناء صرح علمي مستقل . وفي سبيل ذلك قد نتخلى عن أمور كثيرة قد تكون : ربطات أعناقنا ، مسجلاتنا ، حواسبنا ، حبوبنا المهدئة . . قد نضطر إلى تخطينها واستبدال أمور أخرى بها ، أو الاستغناء عنها بالمرّة . كما يجب أن تكون لدينا شجاعة الحكيم الصيني الذي عاش منذ ٢٥٠٠ سنة لقول ذلك . فقد رُوي أن أميراً مر بكهل صيني يعمل في حقل ، ينزل بنفسه إلى البئر ويستخرج الماء بوعاء ليفرغه في الأقبية ، فاقترح عليه طريقة للرى توفر عليه كثيراً من الجهد ، فغضب الكهل وقال : «إن الذي يستخدم آلات ينفذ آلياً كل أعماله ، وذلك الذي ينفذ أعماله آلياً ، يجعل قلبه آلة ، ومن ثمّ ؛ يفقد براءته الطاهرة ، ويغدو متشككاً في حركات روحه . أنا لا أجهل هذه الطريقة ، ولكنني أخجل من استعمالها»^(١) . قد يكون هذا القول حاداً ، ولكنه بالنسبة للصيني مسألة مبدأ ورؤية للعالم !

ثم ، لكي نحقق انسجامنا مع ذاتنا ومقدماتنا المنطقية ، لا بد لنا - حسب اعتقادي - من إزالة سحر العالم الغربي والعلم الغربي من نفوسنا ، أن تقتلع هذا السحر الذي تجذر في وعينا بسبب ما أطلقنا عليه الإنجازات العلمية المثيرة والاستكشافات التكنولوجية الباهرة ، التي بدأنا ننتقدها منذ زمن . واعتقد أن الإبداع الحقيقي هو في تجاوز هذه النقطة الحرجة - إزالة سحر العالم الغربي - والانطلاق بعدها في عوالمنا الخاصة . أما أن نستمر في عملية «فصل الحب عن الزؤان» التقليدية فلا أدرى مدى فاعليتها ، أو علاقتها بالسلبية والأناية التي ستخلق في اللاوعي نتيجة لها !

أما الخيار الآخر - وهو الأكثر واقعية على ما يبدو - فيتمثل في استيعاب المشروع الغربي برُمته ، وفهم أسسه الفلسفية وحركته التاريخية وارتباطها بالعالم ، وإدراك موقفنا منه ، والموقع الذي قد يتمثل في أننا - كغيرنا - خاضعون للمشروع الغربي ومرتهنون له حتى في طور ما بعد الحداثة ، الذي قد لا يكون لديه من حل سوى الماضي فيما هو قائم - كما يرى نكولاس لومان .

(١) داريوش شايفان ، في النفس للبثورة ، ص ٢٤ .

إذن، على الخطاب الإسلامى الجديد أن يراجع أطروحاته، ليتساءل عن المدى الذى ستكون فيه إسلامية بالفعل، وقادرة على الإبداع الحر المستقل وكيف سيستطيع تجاوز هاجس الغرب فى وعينا ومجتمعاتنا، وتضييق الهوة التى تشكل بسبب الازدواجية الكامنة التى نعانى منها.

أخيراً، لا أحد يستطيع أن ينفى أن الخطاب الإسلامى الجديد هو أكثر الخطابات الإسلامية تطوراً ووعياً وإدراكاً لواقعه ومنظومته الفكرية، وللآخر الغربى وعلاقته به، كما أنه خطاب يمتلك شحنة نقدية عالية، تكسبه قدرة على إصلاح ذاته ومراجعتها وتطويرها، وقد لا تكون هذه المحاولة النقدية أكثر من محاولة لتطوير هذا الخطاب بشكل ما، فنحن نعلم أن الشورات الثقافية لم تقم أبداً إلا على النقد وإزالة سحر الماضى.



خطاب نسبى وغير مقدس*

مصطفى عبد العال**

أود فى البداية أن أقول إننى استفدت كثيراً من ورقة الدكتور المسيرى معالم الخطاب الإسلامى الجديد، والذي أعتقد أنه يبذل جهداً ذهنياً حقيقياً من أجل استنباط أمور جديدة. ولكن لا يمنع ذلك من أن نختلف معه ولو بشكل جزئى. أتصور أننا ينبغى أن نبدأ من حيث انتهى الدكتور المسيرى، وذلك بأن نعمق إدراكنا للأطروحات السياسية لهذا الخطاب الجديد.

ولذلك؛ فإن من المهم جداً، بادئ ذى بدء، أن نطرح السؤال التالى: ما هذا الخطاب الإسلامى؟ هل هو خطاب دينى؟ هل هو خطاب أخلاقى؟ هل هو خطاب سياسى؟ هل هو خطاب تغييرى انقلابى ثورى؟

قد يقول البعض إنه كل ذلك! وإذا كان ذلك صحيحاً؛ فما هى نسب هذه المكونات داخل الخطاب؟ وأين، ومتى، وبم، وبمَن تعلو أو تقل نسبة عن الأخرى؟

* نظمت مؤسسة «ليبرتى» للدفاع عن الحريات فى العالم الإسلامى بالتعاون مع «ندوة لندن للحوار» حلقة عمل لمناقشة ورقة الدكتور المسيرى حول معالم الخطاب الإسلامى الجديد، التى كان قد طوّرها بناءً على المداخلات التى قدّمها فى ندوة الشرعية السياسية التى عُقدت فى لندن فى ٨ يوليو ١٩٩٦م. وبعد أن قدّم المسيرى ملخصاً لورقته عُقب عليها عددٌ من الأساتذة الحضور.

ونظراً لما فى هذه التعقيبات من فوائد، ولما فيها من الإشارة إلى ملامح مهمة فى فكر المسيرى حول هذه المسألة. فقد رأينا أن نضمّها. بعد إعادة تحريرها وعنونتها. إلى هذا الكتاب.

** باحث مصرى مقيم فى لندن.

ورغم استمتاعى الشديد بهذه الورقة، فإنه لا يكفى - من وجهة نظرى - تحليل الخطاب الإسلامى ذاته فقط، بل لابد أن يشمل هذا التحليل أيضاً ما يُنتجه هذا الخطاب من مناخ لدى المستقبلين، سواء كانوا مؤيدين له أم رافضين. فهذا الخطاب لا يوجد فى فراغ، بل هو خطاب موجّه لبشر يتأثرون به بشكل أو بآخر، سلبيًا أو إيجابيًا، ويولدون بدورهم خطابات مؤيدة أو مضادة له، أى خطابات تراه معقولاً وقابلًا للتحقق على أرض الواقع، أو خطابات ترى فيه خطورة شديدة عليها وعلى مصالحها. كما أن من المفيد أيضاً أن نتساءل: لماذا يضطر الدكتور المسيرى فى بداية ورقته إلى التأكيد على بدّهيات، مثل تعمّده تذكير قرائه بأن الخطاب الإسلامى غير مقدّس؟! أتصور أن ذلك ناجم عن حقيقة أن الخطاب الإسلامى السائد، بإنتاجه وبذاته، تسبّب فى زعزعة بعض البدّهيات. ومثال ذلك ما نراه من مسالك بعض المتحدثين باسم الخطاب الإسلامى الذين يتصرفون كما لو كان خطابهم مقدّساً. ولذلك يضطر الدكتور المسيرى فى مستهل ورقته إلى أن يذكر بأن الخطاب غير مقدّس.

ولعل من المفيد التوقّف عند بعض ما ورد فى الورقة، ومحاولة بذل نوع من الجهد لاستيعاب وفهم «جديدة» هذا الخطاب. وفيما ذكره د. المسيرى أشياء جميلة تستحق التأمل، منها حديثه عن الشيخ الجزائرى، وموقف رفاة الطهطاوى والشيخ محمد عبده، وهذا كله صحيح. فقد انبهر رفاة الطهطاوى بفرنسا؛ لأنه لم يكن يعانى كما كان يعانى الجزائريون من هذا الاحتلال، وبالتالي رأى النور فى فرنسا، ولم ير الدمار الذى كانت تُلحقه ألّتها العسكرية بقرى ومدن الجزائر. ومن ذلك أيضاً حديثه عن أن النموذج الإسلامى هو «نسبية النسبية»، وهذا أمر لو اتفقنا عليه لكان إنجازاً رائعاً. لكن اسمحوالى أن أكون متشائماً! فالمصيبة تكمن من وجهة نظرى فى أن كثيراً من الإسلاميين لا يرى أن المسألة نسبية، بل يتصور وجود خط يستحق كلٌّ من خرج عنه قيداً أنمّله قطع رأسه! ولئن كنت أتفق مع الدكتور المسيرى بأن النسبية هذه لا يجب أن تتحول إلى شيء مُصنّعتٍ مطلق، فإننى فى نفس الوقت أؤكد على أنه لا ينبغي تدميرها تماماً.

ومما يستحق التوقف عنده مما عرض له د. المسيري فكرة أن الخطاب الإسلامي، وحتى البحث في طبيعة الخطاب الإسلامي، منشؤه في الأساس حالة من رد الفعل تجاه الغرب، أي تجاه الحداثة وتجاه الحضارة الغربية. وهنا يبرز التساؤل: لماذا لم يكن الخطاب الإسلامي خطاباً متّجاً؟ أي أنه بغض النظر عن رد فعل، وسواء كان هناك من يرى تكفير هذه الحضارة الغربية ونبذها، ومن يرى أن فيها بعض المنجزات الحلال وبعض المنجزات الحرام. فلماذا لا يكون الخطاب متّجاً، أي مشتملاً على درجة من الذاتية؟ إن انعدام هذه الإنتاجية الذاتية هو الذي دفع الدكتور المسيري، سواء في تصنيفه المبدي الأولي - وهو من جزئيتين - أو في تصنيفه الثلاثي، إلى اعتبار أن المسألة كلها نابعة من رد فعل تجاه ما يحدث من هذا الغرب أو في داخله.

ومع شديد احترامي للدكتور المسيري، فإنني غير مقتنع بحديثه عن أن الجماهير الإسلامية تعرف بفطرتها التحديث والعلمنة والعولمة وتنبذها. أتصور أن هذا تحليل غير دقيق؛ فالجماهير الإسلامية في واقع الأمر لا تعرف التحديث ولا العلمنة ولا العولمة! كما أنني لا أوافق في تقريره أن الجماهير تعرف الإسلام جيداً. بتعبير آخر: ليس الوضع بهذه الصورة الجميلة! ولا ينبغي أن يُحمل كلامي هذا على أنه موقف معاد للجماهير، بل هو رؤية واقعية لما عليه حالها. فلو كانت الجماهير تعرف الإسلام جيداً وهذا هو واقعها؛ فتلك مصيبة فعلاً، وإذا كانت تعرف العلمنة والعولمة والتحديث وهذا هو موقفها منها؛ فتلك أيضاً مصيبة.

ورغم كل ذلك، لا أملك إلا أن أشيد بما بذله الدكتور المسيري من جهد حقيقي في تحليل هذا الخطاب الإسلامي الذي يسميه جديداً. مع أنني في نفس الوقت أعتب عليه قليلاً لانهماكه كثيراً في «حكاية» العلمانية! للدرجة أنه أحياناً، وهذا من وجهة نظري - يسقط في نتائج لا أظنها دقيقة. ومن ذلك مثلاً حديثه حول ارتباط فساد الغرب بدرجة علمانيته، أي أن الغرب حينما كان علمانياً بشكل جزئي كان لا يزال متمسكاً بالإيمان وبالقيم الدينية وقيم الأخلاق، أي أنه كان أفضل وأقل انحلالاً، أما الآن، وحينما تحول إلى العلمانية الشاملة الكاملة؛ فقد صار وضعه أسوأ.

ولكن هل كان الإنجليز منذ ٢٠٠ سنة في جنوب أفريقيا أفضل تعاملاً من الإنجليز

الآن فى هونج كونج؟! أنا أزعّم أنهم فى جنوب أفريقيا كانوا يعاملون أهل البلاد الأفارقة كما لو كانوا حيوانات، أما الآن فى هونج كونج فإنهم يتفوقون مع الصين بشكل هادئ ليخرجوا من المستعمرة حتى يتسنى لها الرجوع إلى الوطن الأم. بمقياس الدكتور المسيرى، وارتكازاً على التناسب بين العلمانية والأخلاق، كان ينبغى أن يكون الإنجليز قبل ٢٠٠ سنة أكثر أخلاقاً منهم الآن!

قد يكون مفيداً التوقف عند نظرية الدكتور المسيرى فى أن محاولة التمييز بين الخطابين الجديد والقديم تبدأ من نقطة محورية، هى موقف كلٍّ منهما من الحضارة الغربية، واعتباره أن هذا الموقف هو الذى يستكمل مسألة «الجديدة» فى الخطاب الإسلامى. وبينما أوافقهما فيما ذهب إليه من أنه لم يكن من الصعب، سواءً على مستوى الممارسة أو على مستوى الفكر، على حَمَلَةِ الخطاب الإسلامى الجديد من دارسى الحضارة الغربية فى منتصف القرن العشرين أن يعرفوا مثالبها. . إلا أنني أرى أن ذلك يطرح مشكلة أخرى، لما يشتمل عليه من موافقة ضمنية على أن معرفة حَمَلَةِ الخطاب الإسلامى مثالب الغرب جاءت عبرَ ما أنتجه الغربيون وليس عبر جهد عربى إسلامى؛ لأنهم قرأوا- كما يذكر الدكتور المسيرى- الإنتاجات الغربية الناقدة للمركزات الغربية، وبالتالي استوعبوا مثالبها. والسؤال هو: لماذا لم يحدث هذا الجهد عبر الاحتكاك المباشر بالغرب بما يؤدى إلى اكتشاف مثالبه دون الحاجة إلى القراءة عنها؟ يبدو أن الإسلاميين يخشون الفترة الزمنية اللازمة لاكتشاف مثالب الغرب بشكل مباشر. هل يخافون أن يؤدى الاحتكاك بالغرب إلى الكفر أو ترك الصلاة أو الصوم أو الحج؟!!

ومن النقاط المنيّة التى طرحها الدكتور المسيرى إدراك الخطاب الإسلامى الجديد أن أسلمة بعض جوانب الحداثة، بدلاً من طرح تصورات إسلامية لكل مجالات الحياة، يمثل مشكلة حقيقية. وهذا صحيح فى نظرى، وخاصةً حينما يقتصر البحث فى الأمور على معرفة حلّها أو حرمتها، ولا يتجاوز ذلك إلى غيره من الاعتبارات. وهنا لا بد من التأكيد على أن الحضارة الغربية ليست خالصة الغربية، بل إن بعض مرتكزاتها إسلامية، بالمعنى الحقيقى، لا بالمعنى التطبيقي.

إن من أهم المراكز الإسلامية تطبيق العدل، وأن يكون المسلمون رحمة فيما بينهم. وهذه أمور مطبقة في الغرب، وبذلك تكون ممارسات الغربيين في هذه النواحي قائمة على مراكز إسلامية بالمعنى التطبيقي لا اللفظي. لقد رأينا في الغرب تطبيقات لهذه المبادئ، والتي منها أن الغربى يمر أولاً، ومنها أيضاً ما شهدهنا من اهتمام الحكومة البريطانية بالمرضتين اللتين أُنهتا في السعودية بالقتل. وهذا الاهتمام قائم على مبدأ «رحماء بينهم»، والذي لم يعد مطبقاً عند المسلمين؛ لأنهم أصبحوا حداثيين ومحدثين! والديمقراطية بمعناها التطبيقي إسلامية؛ لأن المساواة بين البشر مبدأ إسلامي، وبالتالي ندرك أن الإجابة على سؤال: «لماذا أنتم منتهزمون» تكمن في التخلي عن مبدأ عظيم من مبادئ الإسلام: «لأنكم تتخذون بعضكم أرباباً من دون الله». فحينما يكون الحاكم إلهاً تهزم الأمة. ويمكن قياساً على ذلك القول: إنه حينما يكون الناس إسلاميين يصبح من السهل جداً إنزال الحاكم عن كرسي السلطة. ولذلك؛ فإن الأمم الإسلامية حقاً لا تهزم. وبما أن الأمم العربية منهزمة، فهي بالتالي غير إسلامية كما ينبغي.

أود أخيراً أن أنبه، فيما يتعلق بالديمقراطية والشورى، إلى مسألة أمل أن تساعد على خلق حوارات حقيقية داخل الصف الإسلامي، وفيما بين الإسلاميين والآخرين، ألا وهي مسألة المقارنة بين الشورى والديمقراطية. فهذه غالباً ما يراد بها النكوص عن الديمقراطية. وقد رأينا أن الأنظمة التي تزعم أنها إسلامية تطبق صوراً من الشورى لا يقصد بها إلا استبعاد الديمقراطية، وأخشى أن تكون ثمة مشكلة في هذا الجانب داخل الفكر الإسلامى ذاته. ومن ذلك ما يتعلق بمفهوم البيعة، الذى يترتب عليه فى الغالب أنه طالما أن الخليفة لم يخرج عن صحيح الدين، أو لم يقع فى ممارسات خطيرة، فإنه يظل على رأس السلطة. والذى أراه هو أن الديمقراطية أفضل وأكثر انسجاماً مع الوضع الحالى؛ لأن المجتمعات الإنسانية تتطلع اليوم إلى درجة أوسع من المشاركة، ولم يعد مناسباً الاعتقاد بصحة أن يظل شخص واحد متربعاً على رأس السلطة حتى يموت!



خطاب يتجه نحو التّضج الفكري والحضارى

عبد الوهاب الأفندى*

تشكّل ورقة الدكتور المسيرى فى رأى أفكاراً أوّلية فى هذه القضية الهامة، والمعنية بتطور الفكر الإسلامى الحديث. ويهمنى أن أشدّد على الصّفة الأوّلية لهذه الأفكار؛ لأنها تحتاج إلى مراجعة شاملة حتى تفى هذا التطور وصفاً.

تنقسم الورقة إلى قسمين، يتطرق القسم الأول إلى الحديث عن تطور الفكر الإسلامى، وتصنيفه إلى طور سابق سماه «الخطاب القديم»، وطور لاحق سماه «الخطاب الجديد». يفهم من تحليل المسيرى تحيُّزُه الواضح إلى الخطاب الجديد، فهو يرى الخطاب الجديد أفضل وأكثر شمولاً ومرونة من الخطاب القديم. ولن أخوض فى القسم الثانى كثيراً وأترك الحوار فيه إلى إخواننا، ولكن أشير إلى أن نظرية وجود تيار يؤمن بما ورد فى القسم الثانى من أفكار أمر يحتاج إلى نقاش. فهل هناك فعلاً تيار يحمل مثل هذه التصورات؟ أم أن هذه تصورات المسيرى نفسه، والتى يطمع فى أن يتبناها التيار الإسلامى؟

أعتقد أن تصنيف الدكتور المسيرى الخطاب الإسلامى إلى قديم وجديد لا يفى بتطور الفكر الإسلامى الحديث وصفاً. ولذلك لأن أقل تصنيف ممكن للتيارات الإسلامية التى واجهت قضايا المسلمين فى العصر الحديث لابد أن يشتمل على أربعة أقسام أساسية. وهذا أمر مهم، فيه إجابة على ما قاله الدكتور مصطفى عبد

* باحث وكاتب سودانى مقيم فى لندن.

العال، الذى تكلم عن الحدائى ورد الفعل تجاهها؛ لأن التيارات الإسلامية الحديثة، وكذلك كل التيارات السياسية والفكرية فى العالم الإسلامى، إنما نشأت أساساً كرد فعل لتجربة الحدائى والاتصال بالغرب. أرى أن الصنف الأول من الأقسام الأربعة يتمثل بردة الفعل الأولية والغريزية تجاه التجربة الحديثة، والتى أطلق عليها «ردة الفعل المهدوية». وهى لا تصف فقط ما حدث عندنا فى السودان من ثورة الإمام محمد أحمد المهدي ودعوته التجديدية، ولكن تتداخل فى إطارها أيضاً حركات أخرى نبعت من داخل التراث الإسلامى، وكان العامل الروحى فيها قوياً. منها على سبيل المثال حركة عثمان بن فوديو فى غرب أفريقيا، وحركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب فى الجزيرة العربية، وحركة الأمير عبد القادر الجزائري فى الجزائر، وحركة السنوسى فى شمال أفريقيا. كل هذه الحركات نبعت من داخل التراث الإسلامى دون أن تُلقَى بالاً إلى الغرب، واستلهمت التراث الروحى الإسلامى. وكانت إحيائية، بمعنى أن هدفها الأساسى كان السير على نهج الأولين، من إحياء الدين من الداخل، ومن خلال اللجوء إلى الرصيد الروحى لهذا الدين. وإشارة إلى تساؤل الدكتور مصطفى حول نسبة كلِّ مكوّن من مكونات الخطاب الإسلامى، أقول: إن هذا النوع من الخطاب يكون دائماً العامل الروحى هو الطاغى فيه، أى بما يقدر بشمانين فى المائة من مجمل مكوّناته.

أما النوع الثانى من الخطاب؛ فهو التوفيقى، وهو الذى أشار إليه الدكتور المسيرى بعبارة «الخطاب الإسلامى القديم»، وهو خطاب الإمام محمد عبده وجمال الدين الأفغانى ورشيد رضا. إنه خطاب تابع من التراث الإسلامى، ولكنه يرى فى الغرب - أو فى الحضارة الغربية - مزايا يريد أن يدخلها ويستفيد منها. لم تأت ردة الفعل تجاه هذا الخطاب فى الستينيات كما ذكر المسيرى، وإنما جاءت فى الأربعينيات أو الثلاثينيات فى خطاب آخر أسميه الخطاب الأصولى أو السلفى، وهو خطاب الشيخ المودودى فى الهند وباكستان، وأصبح فيما بعد فى الخمسينيات والستينيات خطاب الشهيد سيد قطب. هذا الخطاب الأصولى يرفض التوفيقية ولا يعود إلى المهدوية - بمعنى العودة إلى الرصيد الروحى فقط - وإنما يعود إلى الأصولية الفكرية، معلناً أن لدينا أصولاً إسلامية واضحة لا بد أن نرجع إليها. فمثلاً لا يقبل

هذا التيار بالقومية لاعتقاده بأنها فكرة جاهلية، كما يرفض هذا الخطاب «الاعتذارية» بمعنى أن نبرر أنفسنا للغرب، فنحن لدينا تراث إسلامي واضح نبداً منه، ونذهب معه إلى حيث أخذنا، فإذا أخذنا إلى ما يضاد الغرب ذهبنا، وإذا قال إن هذه القومية كُفّرُ نقول إنها كُفّرُ.

ظل هذا التيار مهيمناً، إلى أن وصل ما يسميه الدكتور المسيرى بـ «الخطاب الجديد». وقد نشأ هذا الخطاب على استحياء في مطلع الستينيات في مصر، وكان من رواده الشيخ محمد الغزالي والدكتور محمد فتحى عثمان، ثم انتقل فى السبعينيات إلى السودان بريادة الدكتور حسن الترابي، ثم انتقل فى الثمانينيات إلى تونس وماليزيا، وأصبح له وجود فى الغرب أيضاً. هذا هو التيار الذى يتحدث عنه الدكتور عبد الوهاب المسيرى، والذى أطلق عليه أنا اسم «تيار النضج»، بمعنى أن الحركات الإسلامية نضجت، وأصبحت ذات رؤية شاملة. أما الإمام حسن البنا؛ فيصعب تصنيفه؛ لأن قوته كانت تكمن فى محاولته الجمع بين كل هذه الأصناف. فإذا ما نظرت إليه من ناحية الروحانية والمهدوية؛ تجد أنه أقرب إلى التصنيف المهدوى؛ لأنه كان متصوفاً، وكان له إشعاع ورصيد روحى، وكان ذلك هو مصدر جاذبيته. وفى نفس الوقت كان البنا توفيقياً، بمعنى أنه لم يكن يرفض القومية ولا الوطنية ولا الديمقراطية، بل يسعى إلى التوفيق بينها وبين الفكرة الإسلامية، وكان أيضاً سلفياً، بمعنى أنه كان ينظر إلى العقيدة الإسلامية على أنها هى المرجع، بمعنى أنها إذا اختلفت مع الغرب فهو يقف فى صفها، ولا يخرج بعيداً يحاول التماس العذر أو إدخال شيء على حساب الأصول. ما يتميز به التيار الجديد. أو تيار النضج- أن لديه شيئاً من هذه التوفيقية، فهو لا يقبل بالتشدّد فى التفسير؛ لأن سعة الأفق واتساع المعرفة والاطلاع تحدّ من نزوع الإنسان إلى إطلاق الأحكام المطلقة. فثلث كان بعض الناس فى الماضى يرى أن كل ما فى الغرب خير، بينما يرى البعض الآخر أن كل ما فيه شر، فإنه لا يتوقع من عالم مسلم يدرّس فى إحدى الجامعات فى أمريكا أن يكون له نفس موقف عثمان بن قودي مثلاً الذى نشأ فى غرب أفريقيا وربما لم يلتق غريباً واحداً فى حياته!

لا بد هنا من توضيح أن النضج يُقصد به التكامل . فإذا كان الإمام أبو حامد الغزالي - رحمه الله - قد اطلع على الفلسفة الإغريقية وهضمها ونقدها ، ومع علمنا بأن الإمام الغزالي كان يصف نفسه بأنه شافعي ، أي ينتسب للإمام الشافعي - كما تنتسب نحن إلى الشيخ حسن البنا رحمه الله - فإن الشافعي نفسه لو بُعث في عصر الغزالي ونظر إلى ما أنجزه الغزالي لما وسعه إلا أن يتبعه . وأنا أرى أن الإمام حسن البنا لو ظهر اليوم ونظر إلى هذا الفكر الذي هضم الفكر الغربي ، وقرأ كتابات هابرماس وألتوسير وغيرهما ونقدم من عقل ، لاعتبر هذا فكراً ناضجاً يختلف عن الفكر الذي لم يسمع بهؤلاء الأشخاص . هذه حقيقة موضوعية ، وهي أن الفكر الذي استوعب غيره ، ونقل الإسلام إلى منصة جديدة ، يكون فكراً أكثر نضجاً مما سبقه . فهذا نضج موضوعي ، ليس المقصود منه الحكم على الأشخاص الذي سبقوا ؛ لأن كل شخص كان ناضجاً حسب زمانه ووقته .

إذن ؛ يحتاج الدكتور المسيري إلى تصحيح الجوانب المتعلقة بالتصنيف ، حتى يستوعب كل التيارات الموجودة . وكما أشرت سابقاً ، لا أودُّ التطرق إلى الجوانب الأخرى من الورقة المتعلقة بأطروحات الخطاب الجديد ، ولكني أعرب فقط عن تأييدي الدكتور مصطفى عبد العال فيما ذهب إليه حول الديمقراطية ، فالتيارات التي أشار إليها لا تتحرى التمييز بين الشورى والديمقراطية ، بل تقبل بموضوع الديمقراطية باعتبارها مجموعة من الإجراءات والآليات لا أكثر .



خطاب ممتد ومركب

بشير نافع*

لدىّ في البداية ملاحظات شكلية وسريعة أود أن ألفت الانتباه إليها . فعبد الوهاب المسيري مراقب مهم ليس فقط للإسلام المعاصر ، وإنما مراقب للعالم في حالة الإنسان ككل^١ ، وهو أيضاً رجل مبدع وصاحب فكر .

أظن ، والله أعلم ، أن الملامح في الورقة غير واضحة تماماً بين معالم الخطاب الإسلامي الجديد ومعالم رؤية عبد الوهاب المسيري للعالم . أقصد أن هناك جزءاً غير يسير من المعالم التي يتحدث عنها الدكتور المسيري للخطاب الإسلامي الجديد هي ما يؤمن به الدكتور المسيري شخصياً ، أو ما يحب للخطاب الإسلامي أن يتحلى بها ، وليس بالضرورة من السمات الأساسية التي يتبناها قطاع واسع من قادة الرأي والطلاب وأصحاب الفكر في العالم الإسلامي في اللحظة الراهنة . هذه مسألة أرجو أنه يتنبه إليها ، لأن جزءاً كبيراً من النقاط التي طرحها في ورقته يصعب أن أجد شواهد لها . فلو أنني أردت أن أضع هامشاً لكل نقطة من هذه النقاط ، فلن أجد في الكتابات الإسلامية المعاصرة ما يؤيدها جميعاً .

هناك مسألة أخرى على مستوى الشكل ، وهي أن النقطتين الحادية عشرة والثانية عشرة ، كلتيهما تتعلقان بمسألة المصطلح الديني ، حيث يقول في الأولى : « يدرك الخطاب الإسلامي الجديد أن مفردات المعجم القرآني ليست جزءاً من معجم لغوي

* أستاذ فلسطيني في الكلية الإسلامية بلندن .

وحسب»، ويقول في الثانية: «من أهم ثمرات الانفتاح النقدي على الغرب إدراك الإسلاميين تركيبة مقولة العقل والتناقضات الكامنة فيه»، فهي نقطة أيضاً خاصة بالمصطلح. ونفس الشيء ينطبق على النقطتين الحادية والعشرين والثانية والعشرين، فكلتاها متعلقتان أيضاً بالمصطلح. ما أريد قوله، هو أنني لو كنت في موقع المسيري لوضعت هذه النقاط الأربع معاً، ولتوسعت في شرح موضوع المصطلح، أى: كيف أن الإسلاميين المعاصرين أخرجوا المصطلح الغربي من سياقه التاريخي-الاقتصادي والاجتماعي والسياسي-واستعملوه خارجه، وأن هناك محاولات إسلامية الآن لإعادة تصور، أو لإعادة فهم، المصطلح الغربي من خلال سياقه التاريخي.

وعلى الجانب الآخر، توجد فترة القطيعة التي يشير إليها الدكتور المسيري بقوله: «نظراً لعزل الشريعة عن واقعنا السياسي والاجتماعي أصبحنا نراها كما لو كانت مجموعة من الأحكام والآراء غير المترابطة»؛ أى أن المصطلح الإسلامي نفسه، نظراً لفترة القطيعة-والتي سادت خلال المائة سنة الأخيرة-لم يعد ممكناً إنزاله على الواقع، لا بمعنى الاستحالة، وإنما بمعنى عدم قيام جهد إسلامي حقيقي لتتزيل المصطلح الإسلامي على الواقع حتى الآن. صار المصطلح الإسلامي بسبب هذه القطيعة يقابل الآن واقعاً غريباً، وبالتالي لابد من جهد كبير من جهة المفكرين الإسلاميين والساسة وقادة الرأي والطلاب لمحاولة توصيف الواقع من خلال المصطلح الإسلامي.

أظن أن الأم وهي تنهض لا تعرف أنها تنهض. فالغرب لم يدرك في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أنه أنجز إنجازاً كبيراً على مستوى التقنية وعلى مستوى الفكر، إلا بعد انتصاف القرن العشرين تقريباً. حينها فقط أدرك حجم الثورة التي صنعها في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وأظن بالتالي أن وقتاً سيمر قبل أن يدرك المراقبون ما أنجزه الإسلام على مستوى إحياء المصطلح الإسلامي، وإعادة الربط بين الواقع وبين المرجعية الإسلامية.

وأما فيما يتعلق بمسألة التصنيف classification؛ فهذه مسألة غريبة، استعرتها

من العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة، ولذلك لا يخلو التصنيف من تعسف. ولقد أحدث الدكتور عبد الوهاب الأفندي بعض الإثارة حينما تطرق إلى التصنيف الوارد في ورقة الدكتور المسيري. ولا شك في أن بعض ما طرحه يمثل مقارنة جديدة للتصنيف، ولكنه لم يحمل إشكالية التصنيف الموجودة عند المسيري. فمثلاً فيما يتعلق بالإحيائية والروحانية أو المهدوية، هذه المرحلة في الفكر الإسلامي، التي تحدث عنها الأفندي، لا يمكن بحال إضافة محمد بن عبد الوهاب إلى الأمير عبد القادر الجزائري الذي كان تلميذاً للصوفية. لقد انضم الجزائري إلى الحركة النقشبندية في دمشق على يد مولانا خالد النقشبندی في العشرينيات من القرن التاسع عشر، وبعدها انضم إلى روابط صوفية أخرى في المغرب.

ولئن أمكن وضع حركات عثمان بن فوديو والسنوسية والمهدية في نفس المرتبة، فإن حركة محمد بن عبد الوهاب تظل مختلفة. فقد كان ابن عبد الوهاب سلفياً، بل كان صيغاً في القرن الثامن عشر لقولات ابن تيمية. وهنا تبدأ مشكلة المصطلح. فمع أن جميع هذه الحركات التي تشكلت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر انطلقت، مثلما ذكر الدكتور عبد الوهاب الأفندي، من أصول إسلامية - بمعنى أنها لم تلاحظ الغرب ولم تراقب صعوده، ولم تتأثر بالحدادة الغربية، وإنما كانت محاولات إحيائية للإسلام ذاته - فإنه يصعب جمعها كلها في مرتبة تصنيفية واحدة. وكذلك، كانت هناك خلافات جوهرية بين عبيده والأفغانى ورضا. وينطبق نفس الشيء على ما يمكن أن يسمى بالخطاب الأصولي والسلفي، أى خطاب المودودي وسيد قطب. فالمودودي كان أكثر تركيزاً من سيد قطب رحمه الله، ولذا لا يمكن الاكتفاء بالقول إن المودودي أصولي وسلفي.

وهنا تتجلى مشكلة التقسيم، وهي فيما أظن مشكلة أساسية في ورقة الدكتور المسيري، الذي يميل - كما ذكر - إلى تصنيف مستويات الخطاب الإسلامي إلى مستويين: «خطاب إسلامي ظهر مع دخول الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي، وحاول أن يقدم استجابة إسلامية لظاهرتي التحديث والاستعمار. وقد ظل هو الخطاب المهيمن حتى منتصف الستينيات، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامي

القديم . ثم ظهر خطاب إسلامي آخر كان هامشيًا ، ولكن معالمة بدأت تتحدد تدريجيًا في منتصف الستينيات ، وهو ما نشير إليه بالخطاب الإسلامي الجديد . والمشكلة هي أنه إذا كان يُقصد بأن الخطاب الإسلامي الأول هو الحركة الإصلاحية لرشيد رضا وعبد والأفغانى . وهذا ما فهمته من الشواهد التى جاء بها بعد ذلك ، فلا أظن أن الخطاب الإصلاحى قد انحسر .

إن الأسئلة التى طرحها الأفغانى وعبد ورضا ، وآخرون غيرهم فى أنحاء عدة من العالم الإسلامى ، مثل الألويسيين فى بغداد ، والقاسمى فى دمشق ، والحركة الإصلاحية فى المغرب العربى - تلك الأسئلة التى طُرحت فى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من قِبَل الإصلاحيين ، ما تزال تشكل مجمل الأسئلة التى يطرحها الإسلاميون المعاصرون . وبالتالى ، لا أظن أن انحساراً قد طرأ على الفكر الإصلاحى بالشكل الذى يتصوره الدكتور المسيرى .

نلاحظ فيما بعد ، فى التوصيف الثانى ، أن المسيرى يعمد إلى تصنيف ثلاثى . وهنا مدخل آخر للتصنيف ، وهو أن نصنف الفكر الإسلامى إلى : خطاب جماهيرى ، وخطاب سياسى ، وخطاب فكرى . إن التداخل بين هذه المدارس - كما لاحظ المسيرى نفسه فى الورقة - تداخل كبير جداً . أى أن هناك شخصيات وحرركات وقوى ومراكز ذات خطاب جماهيرى وسياسى وفكرى . ولذلك ؛ فإن مشكلة مثل هذا التصنيف أنه يحمل تناقضه فى ذاته ، لأننا لا نستطيع - مهما حاولنا - الفصل بين هذه الخطوط المعقدة والمركبة والزعم بأن هناك خطأ سياسياً ، وخطأ آخر فكرياً ، وخطأ ثالثاً جماهيرياً يمكن تصنيف الشخصيات أو المؤسسات تبعاً للانتماء إليها .

أعود إلى ملاحظتى حول الإصلاحية ، لأشير إلى أن هناك تحيزاً كبيراً جداً فى الفكر الإسلامى لصالح الغرب ، نجده لدى طرفى هذا الفكر ، عند دعاة التوفيق والتفاهم والتصالح مع الغرب ، وعند دعاة القطيعة معه . وهذا التحيز مبنى على أن الإسلاميين بشكل عام ومنذ نهاية القرن التاسع عشر ، حين طرحت مشكلة الغرب ، وحتى الآن لا يرون فى العالم إلا الغرب . فالذين يرفضون الغرب ،

ويريدون إخراجه من خلال المنظومة الإسلامية لا يرون إلا الغرب. والذين يريدون التوفيق والتفاهم وصنع مركب synthesis بين الإسلام والغرب حتى يتسنى لنا اللحاق بالغرب، هم أيضاً لا يرون إلا الغرب. وهذا ناتج عن الظاهرة التي يشير إليها الدكتور المسيري في ورقته في النقطة الخامسة والعشرين حين يقول: «من أهم جوانب الخطاب الإسلامي الجديد قراءة التاريخ. فثمة رفض لفكرة التقدم الخطي اللانهائي، ورفض المفاهيم الخطية الواحدية unilinear التي تفترض وجود نقطة نهائية واحدة، وهدف واحد يتحرك نحوه التاريخ البشرى بأسره». هذا الافتراض مضمّن باللاوعي الأسلامي، وباللاوعي العربي الإسلامي بشكل خاص في الطرفين، سواء في الطرف المتغرب الذي يريد التفاهم مع الغرب على مستوى الفكر، أو في الطرف الذي يريد القطيعة. فهؤلاء جميعاً مسكونون، حتى هذه اللحظة، بهزيمة الخطاب العربي الإسلامي أمام الغرب في القرن التاسع عشر.

منذ لحظة الهزيمة وحتى الآن ونحن مسكونون بهذا الغرب؛ لأننا خطيون واحديون unilinear دون أن ندري، وذلك لأننا قبلنا المقولة الغربية بأن التاريخ يتحرك بشكل تقدمي poggessive نحو نقطة واحدة. وأقصد بذلك تلك الفرضية التي تستدل بوجود التراث اليوناني، ثم التراث الروماني، ثم بعد ذلك التجربة العربية الإسلامية، ثم النهضة الأوربية، فالثورة الصناعية. لتقرر أن العالم ينمو ويتجه نحو التطور. بمعنى أن هذا الوضع الذي نوجد فيه الآن، بما يتسم به من هيمنة الغرب وصعوده الفكري والصناعي والتقني، إنما هو لحظة نمو طبيعية؛ لأن التاريخ طفل بدأ مع التراث اليوناني والروماني، وها هو الآن قد بلغ مرحلة النضج. وخلاصة ذلك أن الغرب الموجود الآن حتمي، وعلى من يريد تجاوز طور الطفولة نحو مزيد من النمو والرفق فلا مفر أمامه من تبني الموجود. هذه هي الخطية الواحدية في الفكر الغربي تجاه فهم التاريخ، وهذا هو في ظني ما نحن مسكونون به.

يمكن الخروج من هذه المعضلة بإعادة قراءة التاريخ على المستويين: قراءة راسية، بمعنى إعادة قراءة التاريخ ككل. وقراءة أفقية، بمعنى إعادة تصور اللحظة التاريخية المعاصرة. أي أن علينا أن نقرأ العالم ككل، وليس العالم في مكان

واحد. ولعلنا فى المستوى الأول نرى التاريخ بشكل مختلف عن الشكل الذى يراه الغرب. قد نرى مثلاً أن مناطق حوض المتوسط، وآسيا حتى الصين، وأوروبا المتوسطية، بما فى ذلك فرنسا- لم يكن بعضها متقطعاً عن بعض فى أية لحظة من لحظات التاريخ، منذ ظهور الحضارة بالمصطلح الغربى فى سومر، أى منذ أن بدأت المدن الزراعية فى التكوّن فى فجر التاريخ. منذ تلك اللحظة كان العالم متصلاً بعضه ببعض، وكان هناك دائماً انتشار للمعرفة وللتجربة الإنسانية من الصين إلى فرنسا.

وكما أن الإسلام أخذ وتمثّل من الهند ومن الصين، وأخذ وتمثّل من منطقة المتوسط، فإن المنطقة الآسيوية الشرقية أخذت أيضاً من الإسلام وأخذت من غيره. ولقد وصل الإسكندر المقدونى إلى شمال الهند، وترك تجمعات سكانية يونانية فى أفغانستان لا تزال موجودة حتى هذه اللحظة. أى أنه يوجد فى أفغانستان حتى الآن بشر من أصول يونانية، لهم طقوسهم وعباداتهم وعاداتهم المختلفة عن بقية الشعوب الأفغانية. ويزعم بعض دارسى الثورة الصناعية فى أوروبا أن ثلاث تقنيات أساسية هى التى ساهمت فى إطلاق الثورة الصناعية، هى البارود والطباعة والبوصلة. والحقيقة هى أن هذه التقنيات الثلاث، التى فجّرت أخطر ثورة فى تاريخ الإنسانية على الإطلاق منذ عصر الكتابة وبناء المدن الزراعية، لا علاقة لها بالغرب، بل جاءت من الصين عن طريق عربى إسلامى، ولم تكن وليدة تطور تقنى غربى. إن من التبسيط الشديد أن يقال إن أصحابها لم يوظفوها بينما وظّفها الغرب؛ لأن الأثر الهائل الذى تركته هذه التقنيات فى الحضارتين الصينية والعربية الإسلامية لا يمكن إنكاره على الإطلاق.

لست هنا بصدد تحليل لماذا نشأت الحداثة والثورة الصناعية فى أوروبا ولم تحدث فى مناطق أخرى، ولكن ما أريد أن ألفت الانتباه إليه هو مسألة الانتشار diffusion الذى حدث من الصين حتى الأطلسى، والتأكيد على أن هذه المنطقة لم تنقطع عن بعضها البعض، وهناك دراسات فى هذا الموضوع لا تُعدُّ ولا تُحصى موجودة فى المكتبات التاريخية.

إذن، من شأن رؤية التاريخ بهذا الشكل أن تساعد على إخراجنا من هذا المأزق، مأزق أننا لا نرى العالم إلا من منظاره الأوربي، ولا نرى اللحظة التاريخية المعاصرة إلا من خلال رؤية أوروبا، فلا نرى تجربة سياسية صينية أو يابانية مثلاً، ولا نرى منتجاً اجتماعياً ولا نقرأ فكراً سياسياً خارج هذه المنظومة الغربية، ولا نرسل أبناءنا ليتعلموا غير العقل الغربي. ومشكلتنا أننا حتى لو قرأنا عن الصين؛ فإننا نقرأ عنها باللغة الإنجليزية، إما من مصادر بريطانية أو أمريكية. بل هناك ما هو أسوأ من ذلك، وهو أن عقلنا يكاد يكون منقسماً ما بين الموروث الثقافي الإسلامي، وبين جزء واحد فقط من أوروبا هو الجزء الغربي. فنحن - مثلاً - لا نرى التاريخ الروسى وتجربة الشعوب الجرمانية قبل توحيد ألمانيا، لأنها ليست موجودة فى اللاوعى العربى الإسلامى.

وخلاصة القول فى ذلك أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى بإشارته إلى هذه القضية قد طرح نقطة بالغة الأهمية بالنسبة للإسلاميين المعاصرين، ونبّه إلى الحاجة إلى مزيد من الجهد حتى نحاول إصلاح ما فى العقل العربى الإسلامى من خلل.

ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى هو أحد الناقدين المهمين على المستوى الفلسفى للتجربة الغربية، إلا أنه وقع هو أيضاً فى منزلق رؤية العالم من خلال هذه الزاوية الصغيرة. لقد فهم المسيرى الحركة الإصلاحية العربية الإسلامية فى القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين على أنها ردٌ فعل على الغرب فقط. وهذا استنتاج غير دقيق، بل وغير صحيح؛ إذ لا ينبغي تبسيط ما حدث فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فى المراكز العربية الإسلامية الهامة مثل بغداد ودمشق والقاهرة. ونحن حينما نتكلم عن حركة الإصلاحيين؛ فإننا بصدد قائمة طويلة من الإصلاحيين، بعضهم مشهور ومعروف مثل عبده والأفغانى ورضا، وبعضهم لم يبلغوا نفس المستوى من الشهرة مثل جمال الدين القاسمى والعائلة الألكوسية فى بغداد وطاهر الجزائرى وعائلة البيطار فى دمشق، بالإضافة إلى عدد كبير جداً من المفكرين الآخرين. كل هؤلاء تقريباً كانوا متقاربين فى رؤيتهم للعالم. وهذا يمكن أن يساعدنا على فهم التحديث، أو على

فهم انفجار الحداثة في العالم الإسلامي، ذلك الانفجار الذي لم يكن رافده فقط رد الفعل للغرب أو التأثر بغرب القرن التاسع عشر.

كما لا ينبغي أن يُنظر إلى الفكر الإسلامي كما لو كان فكراً ساكناً، وافترض أنه منذ القرن الثالث أو الرابع الهجري حتى الأفغاني وعبد له هناك حركة في الفكر الإسلامي. هذه رؤية ساذجة تُنمُّ عن درجة كبيرة جداً من التبسيط، إذ فاتها ما في العالم الإسلامي - من دُلهى إلى الدار البيضاء - من تعقيد. إن الفكر الإسلامي لم يتوقف لحظة عن التجدد والحركة، ولعل أهم اللحظات التي ساعدت على انفجار الحداثة في الفكر الإسلامي المعاصر كانت في القرن الثامن عشر، وكانت أبرز شخصيتين في هذا المجال على الإطلاق هما ولي الله الدهلوي في الهند ومحمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية. كلاهما - بأشكال مختلفة، واستجابة لظروف اجتماعية وسياسية خاصة - صنع نوعاً من الثورة داخل الفكر الإسلامي. كانت الصوفية النقشبندية إحدى روافد ثورة ولي الله الدهلوي، بينما كان رد الفعل على الصوفية هو رافد ثورة محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة العربية. هاتان الحركتان هما اللتان انبثقت عنهما مجموعة الثورات المتتابعة، ويمكن رصد الحلقات التي شكّلت هيكل الفكر الإسلامي من ولي الله الدهلوي، إلى عثمان بن فوديو، إلى عبد القادر الجزائري، وإلى الحركة السلفية في العراق، وإصلاحى دمشق، ورشيد رضا، ومحمد عبده، حلقة حلقة. لقد كان الرافد للحركة الإصلاحية داخلياً.

ولا شك في أن الحركة الإصلاحية في النصف الثاني للقرن التاسع عشر كانت قد لاحظت الغرب، ولاحظت إخفاق السياسيين العثمانيين في منتصف القرن التاسع عشر في الرد على الصعود الغربى، وحاولت أن تقدم رداً عليه، فيه قدرٌ غير بسيط من التوفيقية مثلما ذكر الدكتور الأفندى، ولكنها تعتبر في جانب آخر من مشروعاتها الفكرى امتداداً للحركة الإصلاحية التي سبقتها في القرن الثامن عشر، سواء عند ولي الله الدهلوي أو عند محمد بن عبد الوهاب.

علينا أن نرى التعقيد الموجود في الحركة الإصلاحية، التي لم تكن مجرد مشروع

للتوفيق بين الإسلام والغرب. لقد قامت الحركة الإصلاحية على ثلاث قواعد فكرية أساسية، هى التوحيد والعقل والاجتهاد، والتي شن من خلالها الإصلاحيون هجومًا واسع النطاق على تراث الأشعرية، وعلى تراث فلاسفة اليونان، وعلى الصعود الصوفى-الذى استمر لأكثر من خمسة قرون، ابتداءً من القرن الثانى عشر وحتى القرن الثامن عشر، وهيمن هيمنة شبة شاملة على العالم الإسلامى..، وعلى الاستبداد أيضًا. كل واحد من هذه القواعد الثلاث، التوحيد والعقل والاجتهاد، لم تكن مجرد أفكار، أو مجرد محاولات لبناء فلسفة. وإنما كانت، بالنسبة للإصلاحيين الإسلاميين، برامج اجتماعية وسياسية، بما فى ذلك ما يتعلق بالدولة، وعلاقتها بالناس، وما إلى ذلك.

وأخيرًا، أرى أنه لابد من باب الإنصاف التذكير بأن الدكتور المسيرى لم يتكلم عن معالم الخطاب الإسلامى المعاصر بكل أطيافه. فهو لم يقصد قراءة الخارطة الإسلامية، ولم يقصد التَّطَوُّف على مسجد الشيخ كشك وعلى كل ما هو موجود فى الساحة الإسلامية! وإنما أراد أن يقول إن هناك خطابًا إسلاميًا جديدًا- هو جزء من خطاب عام- حاول فى ورقته أن يحدّد معالمه.



الباب الثالث فى الأدب والفن

رحلة المسيرى: من نقد الأدب الأنجلوساكسونى إلى نقد الحضارة الغربية صلاح حزين*

فى عام ١٩٧٣ قرأت مقالة فى صحيفة الأهرام عن فيلم «خلى بالك من زوزو»، كُتبت بأسلوب رشيق وبسيط، لكنها كانت على درجة كبيرة من الجمال والعمق ودقة الملاحظة، ولمست جوانب لاقتة من الأهمية فى الشريط السينمائى الذى حقق نجاحاً جماهيرياً استثنائياً فى أوائل السبعينيات. كانت المقالة مُدبلة بتوقيع الدكتور عبد الوهاب المسيرى.

لم أكن قرأت الكثير للدكتور المسيرى من قبل، بضع مقالات فى مجلات متفرقة مصرية وعربية، كانت فى معظمها تتناول قضايا الفكر الصهيونى، أو تقدم للقارئ العربى عملاً مسرحياً عُرض فى أوروبا أو الولايات المتحدة. حيث قضى الدكتور المسيرى شطراً مهماً من حياته. أو تعرض لونا من الكتابة الشعرية والأدبية الجديدة فى العالم، أو تعرف بمدرسة أدبية إنجليزية أو أمريكية حديثة. ولسبب أو لآخر لم أربط بين «تأملات فى الواد الثقيل والقلب الكاروهات»، وهو عنوان مقالة المسيرى فى الأهرام، وبين مقالاته ودراساته الأخرى لبعده المسافة بينهما. أو هكذا بدا لى الأمر على الأقل آنذاك.

واستمرت متابعتى لما يكتبه الدكتور المسيرى، وبخاصة ما كان يكتبه عن الفكر

* باحث وكاتب أردنى.

الصهيوني في مجلات مثل **شؤون فلسطينية**، أو في غيرها من المجلات العربية التي تصدر في أماكن أخرى من العالم العربي، أو ما كان يصدره من نُسب في تلك الفترة المبكرة مثل كتاب **نهاية التاريخ**، الذي صدر عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بدار الأهرام في عام ١٩٧٢. ولم يكن غريباً أن أقرأ في الفترة نفسها للدكتور المسيري مقالات عن الشعر الإنجليزي، مع تركيز واضح على الشعر الرومانتيكي والشعراء الرومانتيكيين الإنجليز، وترجمات ودراسات لبعض أشهر قصائدهم والتعريف بأبرز رموزهم: وردزورث وشيلي وكيتس، وتحليلاً لأهم أعمالهم الأدبية. وفي هذا السياق جاء طبيعياً بعد ذلك اشتراكه مع الدكتور على زيد في تقديم دراسات عن الشعر الرومانتيكي الإنجليزي. فالمسيري هو، أولاً وأخيراً، أستاذ الأدب الإنجليزي في جامعة عين شمس، كما كانت تقدمه دراساته وكتبه المنشورة.

ولم أجد تناقضاً بين هذا الاشتغال من جانب الدكتور المسيري على الشعر الرومانتيكي الإنجليزي دراسة وترجمة، وبين صدور **موسوعة المصطلحات والمفاهيم الصهيونية** عن مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في الأهرام في عام ١٩٧٥. فمن المعروف أن هناك علاقة وثيقة بين ما يعرف في تاريخ الأدب الإنجليزي بالثورة الرومانتيكية، وبين الفكرة الصهيونية، وبخاصة في مراحلها الأولى عندما كانت الصهيونية بعدُ مسيحية**. ومن المعروف أيضاً أن الأدب سبق السياسة في تقديم الفكرة الصهيونية، وبخاصة الأدب الإنجليزي، إذ أن أول شخصية يهودية «إيجابية» في الأدب الأوربي ظهرت في الرواية الإنجليزية، وفي المرحلة الرومانتيكية تحديداً، وذلك على يد الروائي والشاعر الإنجليزي

** من المعروف أن أول ظهور للأفكار التي عُرفت بالأفكار الصهيونية كان قد بدأ مع حركة الإصلاح الديني المسيحي، والتي كان من أهم سماتها إيلاؤها اهتماماً كبيراً للعهد القديم على حساب العهد الجديد في الكتاب المقدس لدى المسيحيين. ومن المعروف أيضاً أن العهد القديم يتناول قصص أنبياء بني إسرائيل أثارت هذه الأفكار اهتمام بعض المسيحيين، وجعلتهم ينادون بمودة هذا «الشعب» المشت إلى «أرضه للعودة»، انطلاقاً من تفسير حرفي للكتاب المقدس عُرفت به البروتستانتية تحديداً. وكانت هذه هي بداية ما يُعرف بأفكار «الصهيونية المسيحية»، التي تحولت - عبر عملية تاريخية - إلى حركة سياسية يهودية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

الرومانتيكى السير والتر سكوت، وأعنى شخصية الفتاة اليهودية ريبيكا وشقيقتها جيسيكا فى رواية **أيفانهاو** المنشورة فى عام ١٩١٨. والجديد الذى قدمته تلك الرواية، وتبعتها فى ذلك روايات أخرى، أنها تضمنت أفكاراً صهيونية عامة، ما لبث أن توسع فى شرحها مؤسسو الفكرة الصهيونية، قبل أن تتحول بعد ذلك إلى أسس فكرية للحركة الصهيونية بعد أن أصبحت حركة سياسية. ومن أهم هذه الأفكار فكرة «أرض الميعاد التى وعد الله اليهود بها» و«حتمية عودة اليهود إليها».

عندما نشر المسيرى كتابه **موسوعة المصطلحات اليهودية والصهيونية** كان من الواضح أن «الدراسات الصهيونية» هى المسار الذى اختاره أستاذ الأدب الإنجليزى فى جامعة عين شمس وأعطاه الأولوية على ما عده. فقد كان هذا الكتاب حتى ذلك الحين أكمل كتاب يعرف بالدين اليهودى وفرقه وملكه والاختلافات بينها، ويتابع حركة جالياته المختلفة عبر عصور التاريخ وعلى اتساع رقعة الكرة الأرضية، كما يعرف بأهم الرموز الدينية والثقافية والفلسفية فى التاريخ اليهودى، ويعرف أيضاً بالحركة الصهيونية، وأهم ركائزها الفلسفية والفكرية والدينية، وكذلك السياسية. وقد اتخذ هذا الكتاب شكل العمل الموسوعى ليشكل مرجعاً لا غنى عنه للقارئ العادى، وكذلك للباحث والدارس للحركة الصهيونية أو أى من تفرعاتها، فى وقت كان المهتمون بالشأن الصهيونى واليهودى قلة فى عالمنا العربى.

وتوالت كتابات المسيرى عن الفكرة الصهيونية، وهى كتابات كان يجمعها تبعاً وينشرها فى كتب، مثل **اليهودية والصهيونية وإسرائيل** وغيره. وقد مثل الذروة فى هذه السلسلة كتابه عن **الأيديولوجية الصهيونية** الصادر عن سلسلة **عالم المعرفة** الكويتية. كما واصل كتاباته تعريفاً بالتيارات الرئيسية فى الأدب الذى اصطلح على تسميته «الأدب الصهيونى»، منذ أن كتب **عَسَان** كنتانى كتابه الشهير مستخدماً هذا العنوان. كما واصل المسيرى القيام بدراساته المعمقة للنتاج الأدبى لبعض أبرز الكتّاب والشعراء اليهود مثل **حاييم نحمان** و**ياللك** و**شاؤول** **شيرينخوفسكى** وغيرهما، وبخاصة أولئك الذين تعتبر كتاباتهم فى صورة أو أخرى تجلياً للفكر الصهيونى، أو أولئك الذين كانوا من المنتمين إلى ما كان يُعرف فى أواخر القرن

التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بـ «الصهيونية الثقافية»، وهى تيار أصيل فى الحركة الصهيونية .

لم يقف المسيرى عند تقديم هؤلاء للقارئ العربى ، بل غاص عميقاً فى دراسة نتاجهم الأدبى فى مقالات ودراسات نشرها فى مجلات وصحف مصرية وفلسطينية وعربية . وكان قد اكتشف منذ وقت مبكر أن التاج الأدبى لهؤلاء الأدباء الصهيونيين هو النقيض للأدب والشعر الفلسطينى ، لذا فقد أدخل المسيرى الشعر الفلسطينى ، منذ أن كان مطبوعاً بطابع المقاومة ، فى دائرة اهتماماته الواسعة ، وقدم فى هذا المجال دراسات مقارنة بين الشعر الذى كتبه أدباء صهيونيون والشعر الذى كتبه «شعراء المقاومة الفلسطينية» ، وهو الاسم الذى عرف به فى أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد وراشد حسين وغيرهم من شعراء الأرض المحتلة فى ١٩٤٨ .

وبالتوازى مع هذا المسار الذى قدّم فيه إنجازات ذات قيمة استثنائية ، واصل المسيرى كتاباته التى قدم فيها آراءً نافذةً حول الأدب والثقافة والفكر فى الغرب عموماً ، وفى الولايات المتحدة على وجه الخصوص حيث درس وعمل وأقام . ومن هناك واصل تقديمه للاتجاهات الجديدة فى الأدب والفن والثقافة ، فكتب عن اتجاهات جديدة فى المسرح وفى الشعر وفى النقد الأدبى ، وأخرى فى الفكر والثقافة الغربيين . وفى الإجمال : ساهم المسيرى فى أن يقدم للقارئ العربى صورة حية عن الاتجاهات الأساسية فى الأدب والفكر والفن فى أوروبا وأمريكا ، وجمع بعض أهم تلك الدراسات فى كتابه الصادر عن مؤسسة الدراسات والنشر البيروتية فى عام ١٩٧٩ بعنوان **الفردوس الأرضى** . وفى اعتقاده أن هذا الكتاب الصغير الحجم (١٦٠ صفحة من القطع المتوسط) واحد من أهم كتب المسيرى لمن أراد أن يرصد مسيرته الحيوية ويفهم تحولاته الفكرية ، فهو يمثل عملاً مفصلياً مهماً فى حياة وفكر المسيرى كما سنرى فيما بعد .

لم تقتصر كتابات الدكتور المسيرى على اللغة العربية ، بل كتب باللغة الإنجليزية - التى كان أستاذاً فيها - بعض أهم دراساته ، وبخاصة فى المجلات الأكاديمية التى

تصدرها الجامعات والمؤسسات الأكاديمية، وإن لم يقصُر نشر دراساته عليها . وعلى الرغم من التنوع الكبير في كتابات المسيرى باللغة الإنجليزية، شأنه في ذلك شأن العربية، فإن من الممكن توزيعها على محورين : محور الكتابة عن الشعر الفلسطيني والتعريف به للقارئ غير العربي، وبذلك فإنه كان يقوم بمهمة مكملته لمهمته الأولى التي بدأت باللغة العربية، معرّفًا خلالها القارئ والمثقف العربي بتأج الأدباء الصهيونيين . والمحور الثاني : تحليل بعض الأعمال الأدبية الإنجليزية أو الأمريكية من وجهة نظر نقدية أساساً، وهنا كان المسيرى يكمل مهمته الثانية، أى تقديم وجهة نظر نقدية في بعض أهم الأعمال الأدبية والثقافية والفنية الغربية، مع تركيز واضح على الثقافة الأنجلوساكسونية في إنجلترا وأمريكا، وإن لم يكن محصوراً فيها .

غير أن المسيرى وهو يخاطب القارئ غير العربي لم يقصُر كتاباته باللغة الإنجليزية على التعريف بالشعر الفلسطيني، بل قدم أيضاً تحليلات لبعض الأعمال الأدبية العربية، فالأدب العربي هو الإطار الأعم والأشمل للشعر العربي، ومنه الشعر الفلسطيني، الذى لا يمكن فهمه إلا في هذا الإطار . ومما يلفت النظر أن المسيرى لم يكن حريصاً على اختيار الأعمال الأدبية العربية المعروفة فقط لتحليلها وتقديمها للقارئ غير العربي، بل اختار أيضاً أعمالاً غير معروفة، وغير مألوفة ليكتب عنها، ومن بين هذه المقالات دراسات عن عميلين لشاعر العامية المصرية المعروف صلاح جاهين . الأولى : تحليل لقصيدة «بكائية على جون كنيدي» التى كتبها جاهين فى أعقاب اغتيال الرئيس الأمريكى فى العام ١٩٦٣، وقد حملت الدراسة عنوان «المسيح وكنيدي وراى البقر»، وعنواناً فرعياً آخر هو «قراءة فى قصيدة هرية حديثة» . أما الثانية فقد حمل عنوان «جاهين . . المعلم البار» حلل فيها قصيدة لصلاح جاهين بعنوان «باله» . وحين قرأت هاتين الدراستين تذكرت تلك المقالة عن «خلّى بالك من زوزو»، فمن المعروف أن صلاح جاهين هو الذى كتب أغنيات الفيلم التى اشتهرت مثل شهرة الفيلم، وأن اسم الفيلم مأخوذ من اسم أغنية تغنيها بطلّة الفيلم زوزو (سعاد حسنى) كتبها جاهين أيضاً .

غير أن ما يجمع بين «تأملات في الواد الثقيل والقلب الكاروهات»، وهو عنوان مقالة المسيرى عن الفيلم، والمقالتين المشار إليهما من قصائد لصلاح جاهين، لا يقتصر فقط على اسم صلاح جاهين، بل هناك ما هو أهم من ذلك بكثير. فالرابط بين هذه المقالات والدراسات، بل والكتب الأخرى العديدة التى كتبها المسيرى، هو تلك العقلية المرنة المفتحة القادرة على استيعاب كل الأنواع الأدبية وإخضاعها للتحليل العميق، وتحويلها بعد ذلك إلى دراسات تُنشر فى مجلات رصينة أو أكاديمية، أو إلى مقالات صحفية مقروءة، وعدم التردد فى البحث عن الجمال حيثما كان. وقد يدخل المسيرى عبر هذه الدراسات فى اشتباك مع النظريات الأدبية الغربية القديمة والحديثة، أو يأخذ دور الكاتب الصحفى فى متابعة ما يستجد على الساحة الثقافية والفكرية والأدبية والفنية، فى العالم العربى وفى الغرب على السواء.

فى هذا السياق يمكننا أن نفهم كتابة المسيرى عن «خلى بالك من زوزو»، إذ أن مقالة «تأملات في الواد الثقيل والقلب الكاروهات»، التى تبدو فى الظاهر خفيفة، لا تعكس فى واقع الأمر ميلاً نحو هذا النوع من الكتابة، بقدر ما تعكس اهتماماً من جانب المسيرى فى البحث عن الجميل والعميق فى الفن والأدب، وعن مقدار ما فى العمل الإبداعى من فنية وإيحاء، ويقدر ما يتضمن من دلالات وإشارات على تحولات فى الفن والمجتمع. يبحث عن ذلك فى الأعمال الإبداعية كافة، بغض النظر عن نوعها الأدبى أو الفنى، سواء كانت فى السينما أو المسرح أو الرواية أو الشعر، حتى لو كان هذا الشعر مكتوباً بالعامية، كما فى حالة صلاح جاهين الذى كتب بالعامية شعراً أكثر شِعْرية من بعض ما كتب بالفصحى، سواء كان ذلك شعراً حديثاً أم كلاسيكياً.

مقالة المسيرى عن الفيلم رؤية لأحداثه وشخصياته وأبطاله، ورصد لنوعية الحوار الذى يدور بينهم، واختلاف ذلك كله عما اعتاد جمهور السينما المصرية مشاهدته فى أفلام الخمسينيات والستينيات. وقد ربط المسيرى ذلك كله بالتغيرات التى طرأت على المجتمع المصرى، وعلى صورة كُلِّ من الشاب والفتاة فيه، وعلى لغة كُلِّ منهما وطريقته الخاصة فى التعبير عن آماله وطموحاته ونزواته. وبكلمة:

عن واقعه المختلف تماماً عن واقع شباب الخمسينيات والستينيات . كما ربطها بالموضوعات التي أصبحت السينما العربية تطرقها في السبعينيات ، وذلك في ضوء التغيرات الكبيرة في صورة شباب السبعينيات في مصر والعالم العربي ، بل والعالم كله ، إذ أن صور مظاهرات الطلبة التي اجتاحت العواصم الأوربية - والتي تجسّدت في صورتها الأكثر دلالة في مظاهرات الطلبة الفرنسيين في شوارع الحى اللاتينى ، فيما عُرف بربيع باريس في عام ١٩٦٨ - كانت ما تزال ماثلة في الأذهان .

أما في مقالتيه عن قصيدتي صلاح جاهين ، فقد حاول المسيرى أن يكشف عن الفلسفة العميقة الكامنة وراء اليومى من الكلام أو الحديث أو الأفكار التي يتناولها العامة والبسطاء ، والتي قد يحوّلها شعراء العامة الذين يمتلكون عبقرية من نوع خاص مثل صلاح جاهين ، إلى أشعار وأغان وحوارات في أفلام أو مسرحيات ، أو قد تضاف إلى المفردات اليومية التي يستخدمها في حياتهم الناس العاديون .

لقد كتب المسيرى في موضوعات على درجة مدهشة من التنوع والثراء ، إذ كتب عن شعر المقاومة الفلسطيني ، وكتب نقداً لعدد من الروايات مثل السيد من حقل السبائخ لصبرى موسى وهى رواية تنتمى إلى أدب الخيال العلمى ، وكتب عن تجارب لشعراء غير معروفين مثل الشاعر بدر توفيق ، وكتب محلاً قصيدة لشاعر مثل غازى القصيبي ، وكتب عن قصص قصيرة للطبيب صالح وعبد السلام العجيلي وتوما الخورى وآخرين . كما كتب عن «خلى بالك من زوزو» ، الفيلم الذى أخرجه الراحل حسن الإمام .

كما أنه قدم للقارئ العربى عدداً من الشعراء الإنجليز من تشوسر إلى هاردي ، مروراً بالشعراء الرومانتيكيين والفيكتوريين أمثال وليام بليك ووردزورث وكيتس وشيلي ، ثم ألفريد لورد تينسون وماتيو أرنولد وروبرت براوننج ووالث ويطمان . وكتب عن الحداثة وما بعد الحداثة ، وعن التشيؤ وعن الأنثوية ، وكتب عن شعر الهايكو والمسرح اليابانى ، وترجم عدداً من الكتب ذات الطابع الفكرى ، كما ترجم مسرحيات وقصائد .

وبالإجليزية ، كتب عن «شعر المقاومة الفلسطينى» كاشفاً عن جوانب فيه على

درجة عالية من الأهمية والجمال فى الوقت نفسه، وكتب عن أبى حيان التوحيدي، كما كتب عن صلاح جاهين، وكتب عن «التشيؤ والحداثة وما بعد الحداثة» و«ديالكتيك الإنسان والطبيعة»، وكتب عن البنى الأخلاقية فى أعمال الروائيين الأمريكيين ملفيل وثورو، كما كتب عن البنيوية والتفكيكية.

والناظر إلى هذا المدى الشاسع من الكتابة الأدبية والفلسفية سيلاحظ أن للمسيرى معيارته الخاصة فى اختيار العمل الأدبى أو الفنى لتقدمه، فهو ينظر إلى العمل الأدبى وأهميته ودلالته بغض النظر عن اسم الكاتب. بل قد يبدو أحياناً أن المسيرى يُعرض عن الكتابة عن الأسماء الكبيرة والمعروفة والتي تملأ الدنيا ضجيجاً، ويختار فى المقابل أن يكتب عن أسماء ربما كانت أقل لمعناً أو بريقاً ولكن أعمالها أكثر إichاء ودلالة. فمن بين كتاباته ودراساته بالعربية لا نثر على دراسة عن توفيق الحكيم أو نجيب محفوظ أو يوسف إدريس أو صلاح عبد الصبور أو عبد الوهاب البياتى أو بدر شاكر السياب أو غيرهم من الأدباء والشعراء الكبار، وذلك إذا استثنينا محمود درويش، الذى حظى بدراسات على درجة كبيرة من العمق فى إطار كتابة المسيرى عن الشعر الفلسطينى. لكننا نجد مقالات عن صلاح جاهين وبدر توفيق وتوما الخورى وعبد السلام العجيلى. ومن بين دراسات بالإنجليزية لا نثر على دراسة عن شكسبير أو ت. س. إليوت أو إزرا باوند أو جيمس جويس، ولكننا نثر على دراسة عن هنرى ثورو مثلاً.

وقد ساعد المسيرى على الإبحار فى كل هذ المجالات، والكتابة فى كل هذ الموضوعات أسلوب فى الكتابة يميز مقالاته ودراساته وأبحاثه، يجمع بين البساطة والعمق فى آن واحد، بحيث يستطيع التعبير عن الأفكار النظرية المعقدة بأسلوب بسيط وواضح، بقلم سيال أشبه بأقلام الصحفيين فى كتابتهم اليومية، التى تتطلب حساً عملياً ورشاقة وجاذبية، وهذه مزية لا يتقنها سوى قلة من الأكاديميين. وربما كانت هذه المزية هى التى مكنته من إنجاز مشروع ضخم مثل موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، وهى على هذه الدرجة من التخصص والاتساع، ومن التعقيد والبساطة، ومن التنوع والخصوصية فى الوقت نفسه.

في مستهل دراسة له بعنوان «الفتيان الغرياء الروح»، حاول المسيري أن يشرح منهجه فيها، فوجد نفسه يكتب ما يمكن اعتباره تقديمًا لمنهجه في الكتابة في صورة عامة، حيث يقول: «كل عمل أدبي في نهاية الأمر يوجد في سياق أوسع منه، فهو أولاً يوجد داخل سياق أدبي يتكون من كل الأعمال الأدبية السابقة المكتوبة باللغة نفسها. لكن العمل لا يوجد داخل سياق أدبي وحسب، وإنما يوجد داخل سياق حضاري وتاريخي واجتماعي أيضاً، وهي كلها سياقات متداخلة تؤثر على العمل الأدبي وترجم نفسها إلى عناصر أدبية». وعلى الرغم من اتساع المدى الذي يلزم المسيري نفسه به؛ فإن هذا الاتساع يتضمن في واقع الأمر «تحييداً» للمنهج الذي التزم به المسيري في كتابة أبحاثه ودراسته ومقالاته على تنوعها.

وقد التزم المسيري بهذا «المنهج» في كتابته عن «الشعر الفلسطيني المقاوم»، كما التزم به في كتابته عن شعر الأدباء الصهيونيين، والتزم به وهو يقدم للقارئ العربي مسرحية أوربية أو يابانية، مثلما التزم به وهو يقدم مدرسة أدبية أو اتجاهًا أدبيًا جديدًا في أوربا للقارئ العربي.

ولدى دراسته شاعراً أو قصيدة؛ فإن المسيري لا يكتفى بالقَوْص بعيداً في النص الشعري للقصيدة، والبحث عن مستويات عديدة لقراءات أكثر عمقاً، كما هو شأنه في معظم دراساته للقصائد أو للنتاج الشعري لشاعر ما، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن الفلسفة الخاصة الكامنة في بنية القصيدة أو في النسق الشعري لشاعر معين، وربط هذه الفلسفة الخاصة التي تنطق بها لغة القصيدة وبينتها بفلسفة أعم وأشمل، ربما كانت فلسفة مجتمع بأسره.

وربما كان المثال الأبرز على ذلك دراسة المسيري عن الشاعر الأمريكي والتم، التي حملت عنواناً دالاً هو «قصائد ويتمان البرجماتية». ففي دراسته تلك التي نشرها في مجلة **قضايا عربية** في عام ١٩٧٥ ربط المسيري بين الفلسفة الخاصة في شعر والتم ويتمان وبين الفلسفة البرجماتية التي طبعت للمجتمع الأمريكي بطابعها، وشكلت خلفية فلسفية لما يمكن وصفه بالثقافة الأمريكية.

وقد وجد «منهج» المسيرى هذا تطبيقاً خلائقاً له فى دراساته «للشعر الفلسطينى المقاوم»، فقد كان هذا الشعر محور اهتمام خاص من جانب المسيرى، ربما بوصفه نقيصاً للنتاج الشعرى الذى كتبه الشعراء الصهيونيون.

ففى دراسة له بالإنجليزية عن «التَّيَمَّات» الرئيسية للشعر الفلسطينى المقاوم المعاصر، حملت عنوان عرس الدم الفلسطينى، يضع المسيرى الشعر الفلسطينى المعاصر فى إطاره الطيعى بوصفه «جزءاً من منظومة ثقافية معقدة»، وعليه؛ «يجب النظر إلى الشعر الفلسطينى فى سياق عربى واحد، وليس من منظور ضيق ومحدد من خلال الاستعمار الاستيطانى الصهيونى». ويرفض المسيرى «ذلك الميل إلى النظر إلى فلسطين من زاوية ارتباطها بالصهيونية»، ويرى أن من يفعل ذلك «إنما ينظر إلى تاريخها بوصفه مجرد رد فعل للاستعمار الاستيطانى الصهيونى». ويضيف أنه «وإن كان من الصحيح أن الاستيطان الصهيونى قد ترك تأثيراً عميقاً، وربما دائماً، على المجتمع الفلسطينى. فإن من المهم أن نتذكر أن المجتمع الفلسطينى هو، أولاً وقبل كل شىء، جزء من تكوين قومى واسع».

وفى دراسته للنتاج الأدبى للكُتَّاب الصهيونيين، سواء كتبوا بالعبرية أو باليديشية أو بأية لغة أخرى، فقد وضع هذا النتاج فى سياق أشمل هو سياق الأدب الأوروبى. فمدخل المسيرى لدراسة الفكر الصهيونى والحركة الصهيونية يأتى من وضع هذا الفكر وهذه الحركة فى السياق الأوروبى، فالصهيونية لديه حركة أوربية استعمارية استيطانية فى الأساس.

وفى دراساته العديدة لشعر الأدباء الصهيونيين غاص المسيرى عميقاً فى قصائدهم، وكشف عن الفلسفة الخاصة التى تتضمنها هذه القصائد وربطها بالأفكار الصهيونية والتوراتية، التى كانت تشكل مرجعية فلسفية لشعرهم وأدبهم، ثم عاد وربطها بالفكر الأوروبى. فنحن لا يمكن أن نفهم أشعار الصهيونى شاول شيرنيخوفسكى مثلاً إلا من خلال ارتباطها بالنتاج الأدبى الأوروبى، الوثنى منه والمسيحى، وهذا ما فعله المسيرى فى الدراسة التى نشرها عنه فى مجلة شئون فلسطينية (يوليو ١٩٧٣) تحت عنوان «شاول شيرنيخوفسكى بين التمرد والاستسلام».

لم يكن المسيرى «محايداً» وهو يتعرض للفكر الصهيوني أو الفكر العنصري الأوربي الذي استولد الفكرة الصهيونية. فقد كشف في دراساته ما تحويه الفكرة الصهيونية من تشوّه ولا إنسانية، لأنها تقوم على منح أفضلية غير إنسانية للخرافات والأساطير الدينية اليهودية المتعلقة بأرض الميعاد على الواقع القائم حقاً في تلك الأرض، مع ما يعنيه ذلك من حرمان لأصحاب الأرض من حقوقهم كافة، بما في ذلك حقهم في الحياة على أرض وطنهم. كما أنه لا يتردد في كشف زيف «العاطفة» التي تنضح بها القصائد التي كتبها بياك مثلاً نحو «الأرض الموعودة»؛ لأنها، ببساطة، لا تقوم على معرفة وثيقة بالأرض التي «يتوق شوقاً» إليها، بل إلى أرض متخيلة لا وجود لها إلا في ذهنه المُشَبَّع بأساطير التوراة عن «أرض الوعد الإلهي» في فلسطين.

ويقارن المسيرى هذه الخواص بما هو موجود لدى الشعراء الفلسطينيين، الذين يعرفون أرضهم جيداً، بجبالها وسهولها ومنحنياتِها، ونباتاتها وحيوانها، وبمدنها وقراها، كما أنهم يعرفون شعبهم وتاريخه وعاداته وتقاليده، وفنّه وأدبه وثقافته، وهذا ما يعطى الشعر الفلسطيني أفضليةً فنيةً وفكريةً على نتاج الشعراء الصهاينة؛ لأن المعاناة في أشعارهم حقيقية، كما أن الفرح حقيقي والوصف حقيقي، وكما أن الغناء يتمي إلى فنون تلك الأرض.

وفي دراسة له عن «الفكر الصهيوني في شعر بياك». نشرها في مجلة شئون فلسطينية في عدد شهر أغسطس ١٩٧٢ - يختار المسيرى مجموعة من قصائد «الشاعر القومي» لليهود والتي يعود فيها بياك إلى الطبيعة. ويدكرنا المسيرى بأن فكرة العودة إلى الطبيعة هي الركيزة الأساسية لفكرة «محبّة صهيون»، التي انطلقت منها الحركة الصهيونية وحملت اسمها في البداية. وفي قصيدة «إلى عصفور» التي يختارها المسيرى من شعر بياك يستخدم الشاعر الصهيوني العصفور رمزاً يخاطب من خلاله الأرض المقدسة، ويطلب منه أن يخبره عن أمجاد تلك الأرض القديمة، ويثبته أشواقه إلى هذه الأرض، فيقول:

«نحيةً دافئةً لعودتك أيها العصفور الجميل

من البلاد الحارّة إلى نافذتى ،
كم اشتاقت نفسى إلى صوتك العذب
أتحمل لى السلام من إخوتى فى صهيون ،
من إخوتى البعيدين القريين ؟
يا أيها السعداء . . أنعلمون أننى أعانى ؟
نعم . . . إننى أعانى من الآلام .
ثم يسأل الشاعرُ العصفورَ عن حال كل ما تشتمل عليه الأرض المقدسة من رموز
ذات دلالات دينية يهودية :

«أتحمل لى السلام من فاكهة البلاد
ومن السَّهْل ، ومن الوادى ، ومن قمم الجبال ؟
كيف حالُّ نهر الأردن ومياهه الصافية ؟
كيف حالُّ كل الجبال وكلِّ التلال ؟» .

ويلاحظ المسيرى تلك العمومية التى تتصف بها هذه القصيدة ، فالشاعر يحاول
أن يشير إلى تفاصيل خاصة بالأرض الموعودة التى يخاطب العصفور العائد منها ،
ويذكر التلال والجبال والوادى ونهر الأردن ، «لأنه ليست له علاقة مباشرة
ومحسوسة وشخصية بهذه الطبيعة ، بل هى علاقة مستقاة من الكتب الدينية
والأدبية اليهودية» ، كما يقول المسيرى . ثم يمضى للمقارنة بين قصيدة ببالك
المذكورة وبين ما جاء فى قصيدة لمحمود درويش كانت فيها درجة المعرفة بالأرض
وخصوصية هذه المعرفة ومحسوسيتها على درجة باهرة من الوضوح :

«لن يصبَّ النيلُ فى القُولجا
ولا الكونغو ولا الأردن فى نهر الفُرات
كلُّ نهرٍ وله نَبْعٌ ومجرىٌ وحياة» .

كان التعريف بالشعر الفلسطيني أحد المحاور الرئيسية في كتابات المسيري، فبالنسبة له كان الشعر الفلسطيني هو وجه العملة الآخر لدراساته في الأدب الذي كتبه أدباء صهيونيون باللغة العبرية، التي كانت عملية إعادة إحيائها جزءاً أساسياً من المشروع الصهيوني.

وفي دراساته العديدة عن الشعر الفلسطيني كشف الدكتور المسيري مزايا جديدة في هذا الشعر غير ثنائية «الأرض/ الحبيبة»، التي توقف عندها - أو كاد - نقد «الشعر الفلسطيني المقاوم»!

ففي العديد من دراساته التي تناولت شعر المقاومة الفلسطيني رصد المسيري عدداً من المزايا المهمة التي تطبع الشعر الفلسطيني، وكشف عن جماليات خاصة به. أشار إلى أن هذه الجماليات «تتمرد على الاستعارة العضوية وتتلصص منها؛ لأن مثل هذه الاستعارة تفترض الاتزان وتقبل الوضع القائم، بينما يحاول الشاعر المقاوم أن ينهي الظلم الواقع عليه وعلى وطنه وي طرح رؤية لعالم أكثر عدلاً وإنسانية». ويضيف المسيري شارحاً فكرته هذه في دراسة له بعنوان «في المراثي وحب فلسطين» (نشرها في مجلة التّويّاد السعودية في عام ١٩٨٨): «ويعبر هذا التمرد عن نفسه في ثورة على الشكل الفني وعلى اللغة، حتى نصل إلى بعض القصائد التي تتآكل فيها البنيات اللغوية تماماً». ويرى المسيري أن التمرد نفسه يأخذ شكل رفض فكرة الشاعر الذي يكرس وقته للبنيات اللفظية أو القيم الجمالية المنفصلة عن الحياة، ويظهر بدلاً من ذلك الشاعر المحارب الذي يحمل السيف والكلمة (وهي فكرة متجذرة في التراث العربي). ثم يظهر أخيراً الشاعر الشهيد، الذي يتمرد على الكلمة/ الشكل، ليصبح القول هو الفعل، والقصيد هو الشاعر، والبذل هو المعنى الذي يفرضه الشاعر على واقع الظلم».

ويلخصّ الجماليات التي تعبّر عن نفسها في كثير من الموضوعات الأدبية في «المراثي التي يتأمل فيها الشاعر جرحه، وحب فلسطين الذي يساند الشاعر ويشد من أزره، ثم الصمود (السلي) والمقاومة (الإيجابية)، وأخيراً، النصر».

غير أن المتبع لمقالات المسيرى حول الشعر الفلسطيني يلاحظ أنه وقف به عند المراحل الأولى مما عرف في أواخر الستينيات شعر المقاومة الفلسطيني، وهى المرحلة التى انتهت فى أواسط السبعينيات ليعود الشعر الفلسطيني رافداً مهماً من روافد الشعر العربى . فمن المعروف أن الشعراء الذين حملوا اسم شعراء المقاومة، وارتبط اسم شعر المقاومة بهم، واصلوا مسيرتهم الشعرية بنضج فنى أكبر، وأضافوا إلى أرصدتهم الشعرية إبداعات جديدة جدية بالاهتمام، وخاصةً من جانب النقاد الذين تابعوا هذا الشعر منذ بداياته الأولى مثل المسيرى . فشعر المقاومة الفلسطيني، وبخاصة شعر رمزه الأكبر محمود درويش، تطور فى صورة هائلة، وأصبح أكثر تعقيداً وتركيباً، وأكثر تأملاً فى قدرّ الفلسطيني ووجوده، وطرق موضوعات جديدة، واستشرف آفاقاً بعيدة ومثيرة . وعلى مستوى الشكل الفنى حقق إنجازات مهمة، وفتح عوالم جديدة كما فى دواوينه الأخيرة أحد عشر كوكباً، ولماذا تركت الحصان وحيداً وأخيراً سرهر الغريبة، وهى مرحلة بدأها محمود درويش مع استقراره فى بيروت فى عام ١٩٧٢، غير أنها دخلت طوراً جديداً أكثر تعقيداً وتركيباً، وتراجعت فيها نبرة الأمل وحلّت محلّها نبرة حزينّة الوقع، وذلك بعد الخروج من بيروت فى عام ١٩٨٢ .

لقد كانت كل هذه التطورات فى اتجاهات الشعر الفلسطيني فى حاجة إلى متابعة يستحقها من المسيرى، الذى واكب هذا الشعر من بداياته الأولى، لكى يتابع تحولاته وتطوراته والآفاق الجديدة التى ارتادها، وذلك فى ضوء التطورات الجديدة المذهلة التى شهدتها القضية الفلسطينية .

وثمة ملاحظة أخرى على تناول المسيرى للشعر الفلسطيني، فقد اقتصر فى دراساته على نتاج الشعراء الذين صمدوا ويقوا فى أرضهم فلسطين بعد ١٩٤٨، وبخاصة محمود درويش وسميح القاسم وتوفيق زياد وراشد حسين، وشعراء آخرين لم تكن لهم سوى فضيلة الصمود، لكنه نادراً ما تناول شاعراً مثل معين بسيسو الذى لعب دوراً مهماً من حيث كونه همزة الوصل بين الشعر الفلسطيني الذى كُتب فى الأربعينيات والخمسينيات وبين الشعر المقاوم، خاصةً وأن كثيرين

اعتبروا معين بيسيسو المهد لشعر المقاومة الفلسطينية منذ أن نشر في القاهرة في العام ١٩٥٢ ديوان أغاني المعركة.

كما أنه لم يتابع الشعر الفلسطيني في المنفى، الذي كان يكمل شعر المقاومة في الداخل، كما عكسته أشعار محمد القيسي وعز الدين المناصرة ومريد البرغوثي وأحمد دحبور وآخرين. وجدير بالذكر أن نتاج هؤلاء الشعراء شهد هو الآخر تحولات هائلة على المستويين الفني والوجودي.

وفي الواقع؛ فإن شعراء «المقاومة» في الداخل وشعراء «المنفى» هما فرعان في شجرة واحدة هي شجرة الشعر الفلسطيني الوارفة. ومن المفارقة أن المسيرى في قصر دراساته على «الشعر المقاوم» في فلسطين إنما كان ينظر إلى الشعر الفلسطيني من منظور محدّد، هو علاقته التناقضية «بالاستعمار الاستيطاني الصهيوني»، وليس «في سياق عربي واحد». كما كان قد دعا في مقاله المشار إليها في التّوباد.

وبالطبع؛ فإن هذه الملاحظات لا تقلل من أهمية الجهد الكبير الذي بذله المسيرى في دراسة «الشعر الفلسطيني المقاوم».

الفردوس الأرضي

على الرغم من هذا المدى الواسع لاهتمامات المسيرى؛ فإن من الممكن حصر إنجازاته الرئيسي في محورين أساسيين. الأول: محور الأدب والفكر الصهيونيين، ويدخل في هذا الإطار الوجه الآخر لهما، أي الشعر الفلسطيني المقاوم. أما المحور الثاني: فالتعريف بالأدب الإنجليزي، مع تركيز على المدرسة الرومانتيكية، وهي البداية التي تابعها المسيرى عندما انتقل من الكتابة عن الشعر إلى الكتابة عن القضايا الفكرية والفلسفية، حيث بدأ في تسليط الأضواء على الظواهر الجديدة في الأدب والثقافة والفكر الأوربي.

ولنا أن نلاحظ هنا أن الاهتمام المبكر بالأدب والفكر الصهيونيين قد تطور في اتجاه كانت موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التي صدرت في عام ١٩٩٩، بعد

جهد استغرق نحو ٢٥ عاماً، هي ذرؤته. وأن التعريف بالشعر الإنجليزي قد تطور فيما بعد إلى تسليط الضوء على الظواهر الجديدة في الأدب والثقافة والفكر في أوروبا من وجهة النظر النقدية التي أشرنا إليها. وقد تطور هذا النقد فيما بعد إلى رفض للفكر الغربي وعداء له في الأعوام الأخيرة. أما معرفة كيف حدثت هذه التحولات؛ ففتحناج إلى العودة إلى كتاب الفردوس الأرضي. حيث لا تكمن أهمية هذا الكتاب فقط فيما تضمنه من تقديم صورة نابضة بالحياة للمشهد الثقافي في الولايات المتحدة للقارئ العربي، بل وفي أنه تضمن المفضل الذي اجتمعت فيه الأسس الفكرية للدكتور عبد الوهاب المسيري، ليس في صورتها التي كانت عليها وقت صدور الكتاب، بل وقبل ذلك وبعده أيضاً.

وجرياً على عادته في معظم، كتبه يلحق الدكتور المسيري بالعنوان الأصلي للكتاب عنواناً شارحاً آخر. وكان العنوان الشارح الذي اختاره المسيري لكتاب الفردوس الأرضي هو دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة. والكتاب في الأساس يجميع ثلث دراسات مطولة كان المسيري قد نشر الأولى منها في صحيفة الأهرام القاهرية، والثانية في مجلة الطليعة المصرية، والثالثة نشرها في كتاب أصدره بالإنجليزية عن الزعيم الزنجي المسلم مالكوم إكس في عام ١٩٧٢. لذا، فلم يكن صعباً على من كان قد قرأ للمسيري مقالاته في مجلة الطليعة المصرية آنذاك، أو للمجلات المصرية والعربية الأخرى أن يعرف أن «انطباعات» المسيري عن الحضارة الأمريكية الحديثة إنما هي انطباعات سلبية، وأنها كُتبت بعين ناقدة لهذه الحضارة من وجهة نظر أقرب إلى الفكر اليساري الليبرالي. فهذه الحضارة. كما تجسدها الأعمال الأدبية والفنية، وكذلك المدارس والاتجاهات الفكرية والفلسفية. سلبية بسبب خلوها من البعد الإنساني والروحي. وهي فكرة ترددت كثيراً في كتابات المسيري عن بعض الأعمال المسرحية التي عُرضت في عواصم أوروبية أو مدن أمريكية، كما في العرض الإضافي الذي قلعه مسرحية «يسوع المسيح: النجم الأعظم» التي عُرضت على أحد مسارح بروكراي في نيويورك بأمريكا في أوائل السبعينيات ثم في لندن في أواسط السبعينيات، والتي تقدم السيد المسيح في أحد وجوهه بوصفه «نجماً سينمائياً لامعاً يستحوذ على إعجاب الجماهير بما يجعلها مهووسة به»!

كما ترددت فى كتاباته عن بعض المدارس والتيارات الأدبية الأوروبية والأمريكية مثل دراسته عن «حضارة الكامب»، التى كان المسيرى قد نشرها فى ديسمبر من العام ١٩٧٠ فى مجلة للمجلة المصرية، والتى يقدم فيها تحليلاً معمقاً لكتاب الناقدة الأمريكية سوزان سونتاج المعنون ضد التفسير، بوصف هذا الكتاب يتضمن تعبيراً عن موقف فلسفى عدى لأنه «يهتم بما هو قبيح وغير مشكل». وفى هذه الدراسة استخدم المسيرى أدوات نقدية ليست بعيدة عن الماركسية، وكان من بين النقاط التى استدعت نقد المسيرى تطرف سونتاج فى إشارها الشكل على المضمون فى العمل الأدبى، مذكراً بأن التطرف فى أى موقف فلسفى أو فكرى غالباً ما يقضى إلى نقيضه فى التطبيق، وشرح العلاقة بين الشكل والمضمون على أساس ديالكتيكى. وفى ختام مقالته قال المسيرى: «لعل الناقد المتقيل لهذا الانفصال (بين الشكل والمضمون) والواعى به، أكثر قدرة على تخطيه وعلى رؤية العمل ككل مركب ديالكتيكى». له أجزاءه وعناصره المنفصلة.

هذا النقد للأعمال الأدبية الذى تعده هذه الدراسة مثالاً له تحول فيما بعد إلى نقد ليس للأعمال الأدبية والفنية فقط، بل إلى نقد للحضارة الغربية بمكوناتها ومركزاتها ومجتمعاتها. وكان الفردوس الأرضى نقطة التحول فى هذه الجزئية تحديداً، وذلك عبر استشهادات عديدة بأعمال أدبية وفنية وفكرية غربية. لكن الملاحظة التى يمكن أن يخرج بها المتتبع لإنجاز المسيرى سيلاحظ أن التحفظ على رفض مضامين الحضارة الغربية الذى سجله فى هذا الكتاب جاء من منطلقات ابتعدت قليلاً عن أفكار اليسار الليبرالى، التى كانت غالبية على نقده فى كتاباته السابقة، وامتزجت فيها عوامل الرفض من منطلقات مادية مع أخرى إسلامية. وهذه المنطلقات ما تزال هى نفسها التى ينطلق منها المسيرى اليوم فى نقده الحضارة الغربية، لكنها بدأت منذ الفردوس الأرضى تأخذ أبعاداً روحية اقترنت فى بعض الأحيان من تخوم الدين، وزادت مساحة البعد الأخلاقى، الذى كان دائماً حاضراً فى كتابات المسيرى، فكانت بذلك مؤشراً على التوجه اللاحق نحو الفكر الدينى، الذى نما ليصبح توجهاً إيمانياً واضحاً لدى المسيرى اليوم.

لقد جاء كتاب **الفردوس الأرضي** ليؤثّر على انتقال المسيرى من انتقاد الأعمال الأدبية والفنية إلى انتقاد أسس الفكر الغربى والحضارة الغربية والمجتمع الأمريكى، بوصفه النموذج الأكمل لهذه الحضارة.

فى هذا الكتاب اجتمعت آراء المسيرى عن الصهيونية، بوصفها نتاجاً أوروبياً يرتبط بوشائج وثيقة وعميقة مع الحضارة الغربية، عملة فى أبرز غاذجها وأقواها، النموذج الأمريكى. وعن أمريكا التى هى، بارتباطاتها الصهيونية، نتاج الفكر الأوروبى واستمرار له وذروته فى آن. لكن عنصراً جديداً دخل هذا الكتاب ليشير إلى بذرة تحول المسيرى نحو الإيمان، فهو يقدم هذه الحضارة ليس بوصفها حضارة تفتقد العنصر الروحانى فقط، بل بوصفها نقيض الحضارة العربية الإسلامية، ويقدم المجتمع (الأمريكى) بوصفه مجتمعاً مختلفاً تماماً عن المجتمعات العربية. ونقطة البداية فى هذا الاختلاف هى إنسانية الحضارة الإسلامية، وسموها الروحى، وخلوها من أى مظهر من مظاهر العنصرية، على الرغم من واقعها المتخلف. ويرى المسيرى فى **الفردوس الأرضي** أن هذه الحقيقة كانت مدخل مالكوم إكس إلى اعتناق الإسلام، كخطوة أولى نحو الثورة على هذا المجتمع العنصرى غير الإنسانى، انطلاقاً من مفاهيم الإسلام وسماحته وإنسانيته وعدالته ويُبْعدُه عن العنصرية.

وفيه أيضاً يمضى المسيرى بعيداً فى كشف جوانب خفية للعلاقة بين الفكر الصهيونى والفكر الغربى، فى لقاءهما على الأرض الجديدة غربى الأطلسى. ويلفت النظر إلى عدد كبير من نقاط التشابه بين الفكرة الصهيونية، وخاصة فى جانبها التوراتى، وبين الأفكار البيوريتانية التى حملها البروتستانت المهاجرون إلى تلك الأرض فخلقت نوعاً من «التلاقى الوجدانى» بين البيوريتان والصهيانية. لذا؛ «فليس من قبيل الصدفة أن شعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» قد تبناه كلٌّ من البيوريتان والصهيانية، وليس من قبيل الصدفة أيضاً أن المجتمعين الإسرائيلى والأمريكى من أكثر المجتمعات عنصرية، سواء من ناحية الواقع الاقتصادى أو البنية الحضارية». وقد يكون مما له دلالة، أو طرافته، أن مؤسسى الجمهورية الأمريكية

بعد إعلان الاستقلال فكروا فى جعل اللغة العبرية لغة الدولة الرسمية، باعتبار أن الجمهورية الوليدة هى صهيون الجديدة، ولكن الاعترافات العملية جعلتهم يعدلون عن نهضاتهم» كما يقول المسيرى (ص ٢١). وقد تطورت تلك العلاقة بين البيوريتان والصهاينة لتعبر عن نفسها أصدق تعبير، فى كون المفكر الصهيونى هوريس ماير كالن هو الذى كتب مقدمة مختارات أعمال وليام جيمس فيلسوف البرجماتية الشهير، والبرجماتية كما هو معروف هى الفلسفة المعلقة للمجتمع الأمريكى، وبذلك كان اللقاء السعيد بين الفلسفة البرجماتية والفكرة الصهيونية، وبين المجتمع الأمريكى والمجتمع الإسرائيلى، وبين العنصرية الأمريكية والعنصرية الصهيونية.

ويتضمن الكتاب نقداً مريراً للفلسفة البرجماتية وللمجتمع الأمريكى الذى يضع النجاح مقياساً وحيداً لكل شىء، ولكونه مجتمعاً يعيش خارج التاريخ. ولأنه كذلك؛ فإن من الطبيعى أن تنفشى فيه العنصرية، ويتشأ فيه الإنسان، وتتوأن السلعة، وتحتقر المرأة. على الرغم من كل ما يقال عن تحررها!، ومن الطبيعى أن ينتشر فى هذا المجتمع الشذوذ والعنف والخواء الروحى. وإن كانت هناك من حركة «ثورية» فشورتها التى تبشر بها هى ثورة فردية، زعماؤها «الهييون» - الذين كانوا آنذاك عنواناً للتمرد على المجتمعات الغريبة.

لكن المسيرى لا يستسلم لهذه الصورة القائمة، بل يتبته إلى أن هناك معارضة للنظام الرأسمالى العنصرى الأمريكى من داخله، ممثلة فى أفكار «اليسار الجديد» وفى «الإسلام». فاليسار الجديد - كما يرى المسيرى - تنبأ إلى «خطورة الرأسمالية الأمريكية». وهو (اليسار الجديد) فى نقده إياها لا يركز على استغلاليتها أو عدم كفاءتها الإنتاجية - لأنها ليست مستغلة بالمعنى التقليدى، كما أن كفاءتها مشهود لها من الجميع، وإنما ينصب التركيز على استهلاكيتها العمياء التى تفرق الذات. بل إن بعض الجماعات اليسارية لا تستخدم اصطلاح «الرأسمالية» الآن، وتستخدم بدلاً منه اصطلاح «الاستهلاكية» باعتبار أن ما يهدد العامل الأمريكى الآن، ليس قلة السلع، بل وفرتها والوعى الذى تنتجه هذه الوفرة» (ص ٦٨).

لكن المسيرى لم يحصر «الثورية» في المجتمع الأمريكي في اليسار الجديد، الذي «لم يحد أبداً في رؤيته الجديدة عن الفلسفة الماركسية» (ص ٦٨)، بل وجدها أيضاً في الإسلام، الذي جعل من الزنحى مالكوم إكس زعيماً ثورياً، وذلك منذ أن بدأ في التعرف على «الإسلام الحقيقي»، عبر رحلة دخل فيها السجن، وزار مصر، و«وقف أمام خالق الجميع» عندما حجَّ إلى مكة المكرمة. وقد «بدأت عملية الهداية إلى الإسلام بمناسك صغيرة، ومع هذا انتهت بتبنِّي ثوري لنسق جديد من القيم» (ص ١١٩).

لكن الإسلام ليس ثورة على العنصرية فقط، بل هو «القيض لأخلاقيات للمجتمع الرأسمالي العرقي في الولايات المتحدة» (ص ١٢٤)، ومن هنا يصبح «الإسلام هو الحل» - إن جاز التعبير - لدى المسيرى.

هذه إذن هي أضلاع المثلث الفكري الذي شغل المسيرى، وحكم تطورات الفكرية، وتحولاته الأيديولوجية أيضاً منذ **الفردوس الأرضي** حتى اليوم. وهذه الأضلاع هي: **الفكرة الصهيونية**، نقد الغرب، الإسلام كبديل.

من نقد الغرب إلى نقضه

إن كان الجانب المتعلق بالفكر الصهيوني في هذا الكتاب قد تطور في اتجاه وصل به الدكتور المسيرى إلى مدى هائل الاتساع، وصل ذروته في ذلك **السفر الضخم** المسمى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** - فإن الجانب المتعلق بنقد الغرب قد تطور فيما بعد إلى رفض قاطع ونقض للفكر الغربي، مثلاً بأحدث حركاته الفكرية ومدارسه الفنية وتياراته الفلسفية واتجاهاته التقليدية.

غير أن المفارقة التي يلاحظها المتابع لكتابات المسيرى اليوم هي أن هذه الكتابات، التي بدت في السنوات الأخيرة وكأنها تحمل همّاً واحداً هو الهجوم على الحضارة الغربية بمكوناتها المختلفة - كما ذكرنا - إنما تظهر قدرة المسيرى على استيعاب أسس الحضارة الغربية ومعرفته الدقيقة بأهم رموزها وأبرز مقولاتها، أكثر مما تبدى

معرفة بالحضارة الإسلامية وأسسها ومكوناتها. لذا ؛ فإن نقد المسيرى للحضارة الغربية يتخذ شكل الهجوم على الغرب وإبراز سلبيات الحضارة الغربية، وليس التركيز على نقاط التفوق التي تتميز بها الحضارة الإسلامية على تلك الحضارة. ومن يقرأ دراسة المسيرى عن جسد المرأة التي نشرها في جريدة أخبار الأدب في ١٦ مارس ١٩٩٧ تحت عنوان «جسد المرأة.. ذلك المتعدد الذي يتحدى انفلاق المعنى»، يدرك تماماً مدى معرفة المسيرى بالحضارة الغربية والفكر الغربي، فقد احتشدت الدراسة بالاستشهادات والإشارات التي تشير إلى معرفة دقيقة بالفكر الغربي الحديث، وبأهم رموزه من شوبنهاور وهيجل وإسبينوزا وماركس وفرويد إلى ليونارد و لاكان ودريدا وفوكو وبارت، ومن الفلسفات الوضعية من ماركسية وهيغلية، إلى الفلسفات الحدائية وفلسفات ما بعد الحدائة من بنيوية وتفكيكية، كما تشير إلى إدراكه لتمثلات هذه الفلسفة في مجال النقد الأدبي.

ومن الحضارة الغربية بمفاهيمها العامة يتحول المسيرى إلى نقد مكونات هذه الحضارة وانجاساتها وتياراتها الأساسية، فيوجه نقداً عنيفاً «للحدائة والتحديث وما بعد الحدائة» في دراسته التي تحمل العنوان نفسه، من منطلق إيمانيّ أساسه الخوف على الإنسان من فقد مركزه الذي تُنكره الحدائة، كما يرى مرة. ومرة أخرى لأنها «تأخذ شكلاً بروميشياً» في رفض فكرة الإله. أو للسبيين معاً.

في هذه الدراسة ودراسات أخرى يحمل المسيرى يعنف، ليس على الفكر الغربي ممثلاً ببعض فلاسفته ومفكره الكلاسيكيين، أمثال هوبز وديكارت ونيشه وسواهم، بل يشمل بهجومه ركائز هذا الفكر، مثل مفهوم العلمانية، ثم ينتقل ليهاجم المدارس الفلسفية والأدبية الحديثة من بنيوية وتفكيكية وحدائية وما بعد حدائية، وبعض التيارات الفكرية مثل الأنثوية.

وعلى الرغم من أن المسيرى حاول أن ينطلق في نقده هذا للحضارة الغربية بأسسها ومكوناتها من منطلقات إيمانية عامة وإسلامية تحديداً؛ فإن الملاحظة الأهم هي أنه كثيراً ما اعتمد في نقده لهذه الحضارة على آراء لفلاسفة وكُتّاب ومفكرين غربيين كتبوا في نقد هذه الحضارة. فمن المعروف أن أهم ما يميز الحضارة الغربية

هى قدرتها على استيعاب النقد من داخلها، وأن أعمق نقد لها إنما يأتى من داخلها تحديداً. والمسيرى حين انتقد الحداثة فى دراسته المشار إليها سابقاً، فإنه كثيراً ما استشهد بهؤلاء، فضلاً عن أنه فى الأساس اعتمد على أدوات حداثية هى نتاج المجتمع الأوروبى الحديث. بمعنى آخر: لقد استخدم المسيرى أدوات الحداثة ومنجزاتها فى نقد الحداثة ومنجزاتها.

وهنا قد يبدو مشروعاً أن نتساءل عن السبب الذى جعل المسيرى يُشهر أدواته النقدية فى وجه المجتمعات الغربية التى «سلّعت» الإنسان و«شَيّته» و«عَرَبّته»، وأصابته بأمراض هى فى الأساس أمراض المجتمعات الصناعية والرأسمالية الحديثة. . ولم يُشرعها فى وجه الأمراض المربعة التى تشكو منها مجتمعاتنا العربية أو الإسلامية، وهى ولا شك تحتاج نقداً أعنف وأقوى كثيراً من ذلك الذى تحتاجه الحضارة والمجتمعات الغربية.

ثمة ملاحظة أخرى فى هذا المجال، هى أن المسيرى فى نقده للغرب وللتيارات الفلسفية والأدبية الحديثة فيه توقف عند الحداثة وما بعد الحداثة، علماً بأن هذه التيارات قد تجاوزت الفكر الغربى، وخاصةً فيما يتعلق بالنقد الأدبى، وحلّت محلها نظريات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، والتى لم يتناولها المسيرى فى كتاباته النقدية للغرب.

لكن علينا أن نلاحظ أن نقد المسيرى للغرب والحضارة الغربية لم يرتبط بتحويله من «اليسار الليبرالى»، إن جاز التعبير، إلى الفكر الإيمائى الإسلامى. فمن يتابع كتابات المسيرى منذ بداياته الأولى يلاحظ أنه كانت لديه على الدوام تحفظاته على الحضارة الغربية وانتقاداتها لها، وهو تحفّظ ينطلق من ذلك الموقف التشكّك، والحدّ من هذه الحضارة ومن التّاج الفكرى الغربى والمجتمعات الغربية عموماً. لكن موقفه التشكّك لم يكن أبداً موقفاً مرّضياً بل كان موقفاً صحياً، إذ أنه لا يقوم على رصد أوجه الاختلاف بين حضارتنا العربية الإسلامية - الموسومة بطابع الشرق الروحانى - وبين الحضارة الغربية بقسوتها ولا إنسانيتها فقط، بل على معرفة وثيقة بالتاريخ الصراعى بين الحضارتين، وبخاصة فى الحقبة الاستعمارية التى يرى

كثيرون، ومنهم المسيرى، أنها ما تزال مستمرة، وإن فى صور أخرى أكثر تعقيداً. وهذا ما كان يدفع المسيرى على الدوام إلى الانتقال من موقف التشكُّك والرَّيبة السلبى هذا إلى موقف أكثر إيجابية، وهو درس المنتج الثقافى الغربى بعين عربية مسلمة، وإعمال المَبْضَعِ الذهنى فى هذا التَّاجِ- انطلاقاً من أرضية الاختلاف فى البداية، والتضاد اليوم- مستخدماً أدوات النقد الحديثة الغربية.

وفى سعيه هذا لم يكن المسيرى يتردد فى الاستفادة من نقد بعض الفلاسفات الغربية للجوانب غير الإنسانية فى مجتمعات الغرب الرأسمالى مثل الماركسية. وهذا ما يفسر الاستشهادات العديدة التى يقتطفها المسيرى من ماركس ولينين ومن أدبيات اليسار واليسار الجديد (الفردوس الأرضى)، فى تقديمهم للمجتمعات الرأسمالية الغربية لدعم موقفه الانتقادى من الحضارة الغربية.

كان المسيرى كذلك حين كان ليبرالياً يسارياً، وبقي كذلك حتى اليوم بعد أن أدخل المنظور الإسلامى ضمن أدواته النقدية والتحليلية، التى يسترشد بها فى نقد الاتجاهات الغربية فى الفكر والأدب والسياسة. ولنا أن نلاحظ أن المسيرى حتى فى كتاباته المتأخرة، التى احتل المنظور الإسلامى فيها مساحة أكبر من ذى قبل بين أدواته النقدية، فإنه كثيراً ما يستعين بأدوات ماركسية وليبرالية يسارية إلى جانب أدوات «الإيمانية». (راجع مقالاته حول الأنثوية فى مجلة القاهرة عدد شهر سبتمبر ١٩٩٧).

ولو حاولنا أن نعود بنظرنا إلى مشروع عبد الوهاب المسيرى الأصلى لوجدنا أنه مشروع يقوم على رفض الجوانب غير الإنسانية فى الحضارة الغربية والتشكيك فيها، وهو رفض قائم على أساس من إدراك ذلك الارتباط الوثيق بين هذه الحضارة وبين المشروع الصهيونى العنصرى الاستعمارى أولاً، وعلى وعى بالاختلاف الكبير بين تلك الحضارة وبين حضارتنا العربية الإسلامية. ولأن رفض المسيرى لهذه الحضارة ليس عديمياً، فقد حاول تبني مشروع بديل للمشروع الغربى الذى يهددنا بقوته وجبروته، وكذلك بامتداداته فى منطقتنا عبر الصهيونية وإسرائيل.

وقد شكَّلَ هذا الرفض للحضارة الغربية والانشغال فى البحث عن بديل، أساساً

لشروع تبلور لدى المسيرى عبر ثلاثة عقود تقريباً، هو المشروع الإيماني الإسلامي .
والجانب الإيماني من هذا المشروع لا يتناقض وتوظيف المعرفة الأخرى التي راكمها
خلال مسيرته الفكرية الطويلة لصالح هذا المشروع، بل ربما زادت ثراءً وغنىً .

ومن وجهة نظر خاصة فقد يبدو هذا المشروع استمراراً لمشروع إيماني قديم بدأ
بإيمان المسيرى بأن في الإمكان مناوأة المشروع الغربي ومقاومته انطلاقاً من
موقف نقبض . ولقد كان هذا النقبض يوماً هو فكر اليسار الليبرالي، ولكن منذ
الغردوس الأرضي دخل عامل جديد هو الإسلام . وقد بقي هذان العاملان
مرتكزين أساسيين في فكر المسيرى الناقد للغرب فترة من الزمن . لكنه مع مرور
السنين تحول إلى الإيمان المرتكز على مفاهيم ثورية، تختلط فيها المفاهيم اليسارية
في الظل . وإن كانت هذه المفاهيم لم تختف تماماً لدى المسيرى، فإنها بقيت
«احتياطياً»، يعود إليه ليستشهد به في نقد الجوانب العنصرية وغير الإنسانية في
الحضارة الرأسمالية الغربية، خاصة وأن أمراضاً عديدة تنهكُ جسد الحضارة
الغربية استوجبت نقد المسيرى، مثل «التشيؤ» و«الاغتراب» و«التسليع» . هي في
واقع الأمر أمراض الرأسمالية التي استفاضت في نقدها فلسفات معارضة من
داخل الفكر الغربي، ولا سيما الماركسية .



موسوعة المسيرى وحكاياته:

نصتان.. أم نص واحد؟

فؤاد السعيد*

موقفان حددا موضوع هذا البحث . أما الموقف الأول ، فيرجع إلى ما قبل عامين تقريباً . كان اللقاء فى منزل الدكتور عبد الوهاب المسيرى ، عشرون شخصاً تقريباً ، نقضى أمسية لمناقشة إحدى القضايا الفكرية - المفهوم الفلسفى للعلمانية على ما أتذكر . المهم . . حدث أننى انتهيت من إبداء بعض الملاحظات حول الموضوع ، وما إن بدأ الحاضرون يلتفتون إلى شخص آخر كان قد بدأ لتوه فى الحديث ، حتى ارتدت نظراتهم إلى مرة أخرى بسرعة . ما الأمر؟ «يبدو أنى قد فقدت سلسلة مفاتيحي . . الأمر المؤكد أنى نسيتها فى السيارة كما حدث فى المرة السابقة» . وما كدت أنتهى من عبارتى الأخيرة حتى كان الجالس إلى جوارى يضع سلسلة المفاتيح فى يدي . وفى التو واللحظة كان وجه الدكتور المسيرى قد تهلل فرحاً مبسماً ، وانطلق فى حديث طويل متدفق لا يتهى . ولم لا؟ ! فهأهو أحد مفاهيمه المنهجية المبتكرة قد تجسد حياً على أرض الواقع! من وجهة نظر المسيرى كانت هذه اللحظة «لحظةً نماذجية» بمعنى الكلمة ! فالإنسان المعاصر قد اختزل حياته المعقدة كلها فى عدد من المفاتيح جمعها معاً فى سلسلة واحدة؛ مفتاح للبيت ، وآخر للمكتب ، وثالث للسيارة ، ورابع . . وخامس . . . إن ضياع سلسلة المفاتيح يعنى توقف الحياة بالنسبة له ، ولو مؤقتاً .

* باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية - القاهرة .

ويقدر ما كانت اللحظة مَرَحَةً بالنسبة لنا جميعاً، بقدر ما كانت تشير إلى المدى الذى أصبحت معه النماذج المعرفية والتحليلية واللحظات النماذجية حية فى حياة المسيرى اليومية يصحو بها وينام معها، لا مجرد موضوع واحد من البحوث المكررة المعتادة، التى تنتهى علاقة الباحث بها بمجرد خروجه من حجرة المكتب .

أما الموقف الثانى ، فكان منذ شهور قليلة . كان لقاء آخر بمنزل المسيرى أيضاً للسؤال عن صحته . أصر ابنى أحمد ، الذى لم يتجاوز الحادية عشرة ، على الذهاب معى لأول مرة للقاء الدكتور المسيرى الذى فاز بجائزة عن قصصه للأطفال . كان مشهد حصوله على هذه الجائزة فى التليفزيون غريباً بالنسبة لأحمد ، خاصة بالنسبة لمفكر يكتب كتباً صعبة ذات أجزاء كثيرة **كالموسوعة** ، تلك التى كان ينظر ، بانهار ، إليها رابضةً على مكتبى إلى جوار صورة وقورة للدكتور المسيرى على الغلاف الخلفى لكتابه عن **الاتفاضة** . «ما علاقة هذا الكاتب الوقور بقصص مسلية للأطفال عن الجمل ظريف؟!» رحب المسيرى بأحمد ترحيباً كبيراً ، وكأننى غير موجود ، وبدا لى أن «السهرة» ستضيع كلها وهو يحكى له حكايات ذلك الجمل ، الذى هو الأخ الأصغر لثلاثة أطفال ، وهو جمل إنسانى لا يدرك جمليته أو حيوانيته ، وهو واقعى جداً يهتم بسرد الوقائع المفردة المباشرة ، دون أن تكون لقصصه أية دلالة ، مما يشير فى الأطفال الضحك حيناً والملل والضجر حيناً آخر . ولكن السهرة كانت ممتعة جداً بالنسبة لى أنا أيضاً ! إذ ظللت طوال حكايات المسيرى لأحمد أقارن - بدهشة كبيرة - بين **الموسوعة** وبين هذه القصص الشيقة ، التى لم أكن قد قرأتها بعد . وكان السؤال الذى ظل يشغلنى بعد هذه السهرة : أهما نصان مختلفان أم نص واحد؟



نص المسيرى

ربما كان من المفيد أن نحاول بداية الإجابة على السؤال عن هوية «النص» الذى نتعامل معه . لا يملُّ المسيرى - وغيره من أصحاب الأطروحات الفكرية فى زمننا

هذا- من التأكيد على أن زمن المذاهب الكاملة والنظريات الكبرى القادرة على تقديم الإجابات عن كل شيء قد ولى . ولكن ، ماذا قدم لنا المسيرى على وجه الدقة؟ يبدو أنه قدم لنا شيئاً قريباً من هذا ، وإلا لما كان كلُّ هذا الاحتفاء الجاد بالموسوعة ، سواء على المستوى الأكاديمي المحض ، أو على المستوى الفكرى بالمعنى الواسع للكلمة . وهو احتفاء يتجاوز دون شك كل احتفاء ممكن بموسوعة حول موضوع جزئى بعينه ، حتى ولو كان هذا الموضوع هو «اليهود واليهودية والصهيونية» .

ويبدو أن المسيرى ، خلال مسيرته الفكرية الطويلة والثرية ، قد توصل ، لا نقول إلى محتوى أو مضمون فلسفى تام وكامل يشكل مذهباً فكرياً أو فلسفياً ، والعياذ بالله ! ولكن إلى مجرد مفاهيم منهجية إجرائية ملائمة لدراسة «اليهود واليهودية والصهيونية» أو غيرها من الظواهر . لقد قدم المسيرى فى موسوعته إنجازاً ملموساً على المستوى المعرفى الإبستمولوجى Epistémologie بالمعنى الواسع للكلمة ، وعلى المستوى الثقافى والحضارى . فبعد دراسة لأنماط الفكر السائدة فى العديد من المناطق الثقافية والحضارية فى العالم : الغرب (أوروبا والولايات المتحدة) ، والشرق الآسيوى والمنطقة الحضارية الإسلامية- يبدو أنه توصل إلى وجود ثلاث رؤى كلية للعالم Weltanschauung ، هى : الرؤية الحُلُولية الكُمونية المادية ، والرؤية الحُلُولية الكُمونية المشالية (الروحانية) ، والرؤية التوحيدية للعالم التى تقوم على أن هناك مرجعية متجاوزة للعالم ؛ فتظهر ثنائيةً فضفاضةً تفاعليةً- لا صُلْبَةً- بين الخالق ومخلوقاته . والرؤى الكلية الثلاثة تنتج عنها نماذج تفسيرية وتحليلية تميّز طريقة النظر والفهم والتفسير ، لا إلى الظواهر الجزئية من مستوى «اليهود واليهودية والصهيونية» فقط ، بل وإلى الظواهر الأصغر والأكبر على حدٍّ سواء . والأكثر من ذلك أن المسيرى يربط بين كلٍّ من هذه الرؤى (ونماذجها) وبين تكوينات اجتماعية- ثقافية- حضارية بعينها فى تاريخ البشرية ، وفى مناطق جغرافية وحضارية وسياقات تاريخية مختلفة ، وكذلك لدى بعض التكوينات الاجتماعية والتيارات الفكرية أو الصوفية . . . إلخ .

فالرؤيتان الحلوليتان الكمونيتان (المادية والمثالية) تعبران عن المتألية النماذجية في حضارة الغرب التي تنتهي بما يسميه «العلمانية الشاملة»، وبأشكال أخرى في بعض المذاهب الآسيوية وفلسفات وَحْدَةِ الوجود الحلولية . . إلخ . أما الرؤية التوحيدية وغوذجها التفسيرى المركَّب، فتجد أفضل تجسُّداتها أو إمكانياتها في سياق مجتمعات العقائد التوحيدية، بما فيها الحضارة التي نشأت وتكرزت حول الإسلام . وفوق ذلك؛ فإن المسيرى لا يكتفى بطرح هذه الرؤى وتجسُّداتها الحضارية أو الفكرية بحياد الأكاديمى المنفصل عن الموضوع، بل إنه يتخذ موقفاً مناهضاً للرؤيتين الحلوليتين الكمونيتين (المادية والمثالية الروحية)، ويعلن تحيِّزه الفكرى للرؤية التوحيدية .

موضوع الدراسة

هذه الرؤى وغماذجها، وتجسُّداتها، والملاحظات النماذجية، والاستعارات التي تعبر عنها بشكل مكثَّف، وكيفية ظهورها في إنتاج المسيرى - هي مجال اهتمام هذا البحث . وإذا كان المسيرى قد وظَّف إطاره النظرى في الموسوعة لتفسير الظواهر المتعلقة بـ «اليهود واليهودية والصهيونية»، فإلى أى مدى كان حضور هذا الإطار النظرى في تناوله غيرها من الموضوعات؟ للإجابة على هذا السؤال تم اختيار نصٍّ بعيدٍ تماماً عن مجال الدراسة العلمية الأكاديمية، وهو نصُّه الإبداعى للأطفال .

نحن إذن بصدد تحليل نصِّين يبدوان مختلفين تماماً، من حيث مستوى الكتابة ونوعيتها، وكذلك من حيث درجة تعقيدهما، وطبيعة لغة كل منهما، هما: الجزء الأول من الموسوعة (الإطار النظرى)، ومجموعة حكايات هذا الزمان . . وقصص أخرى للأطفال .

وسيحاول البحث الإجابة على السؤال: إلى أى مدى يمكن أن يكون هذا الإطار النظرى حاضراً في عمل بعيد تماماً عن الفكر النظرى من قبيل قصص الأطفال؟ وإذا كان حاضراً؛ فما مدى الاتساق أو التناقض المحتمل بين النصين؟

هل تكشف القصص - وهي عمل أقرب إلى اللاوعي الإبداعي منه إلى الوعي العلمى - عن جوانب لم تكشف عنها الموسوعة. فكلا النصين يمكن لهما إلقاء الضوء على الآخر. إن المقارنة هنا تبدو وكأنها مقارنة بين وعى الفكر ولاوعى المبدع، بين إنجازه الفلسفى النظرى العقلى وإبداعه الفنى الأقرب إلى الوجدان. وعلى المستوى الإجرائى كانت لدى الطبع فكرة أولية عامة عن محتويات الموسوعة دون قراءتها بعمق، ولذا تعمّدت البدء بقراءة الحكايات، واستخلاص ما يمكن استخلاصه من ملاحظات ذات طابع نظرى ومعرفى ومنهجي، ثم تلت ذلك قراءة الإطار النظرى للموسوعة ونماذجها ومفاهيمها على ضوء ماتم استخلاصه من القصص، ثم العودة إلى القصص والموسوعة ذهاباً وإياباً، وذلك لتفادى فرض نماذج الموسوعة مسبقاً على القصص بما قد يُحمّلها أكثر مما تحتمل.

البحث عن المعنى

البحث عن المعنى هو الخاصية الأساسية التى تميّز الإنسان. ولا يتوقف الأمر على التفسير الجزئى للوقائع والظواهر، بل يرى المسيرى أن الإنسان/ الإنسان (الربانى) هو «إنسان يبحث عن المعنى الكلى فى الكون، ولا يستسلم للعبث والعدمية»^(١). والغائية هى «الإيمان بأن العالم له معنى وغاية (وعكسها هو «العدمية»). فإن كان للوجود معنى، فحياة كل إنسان لها معنى، ولا يمكن تصوّر معنى للعالم تسود فيه الصدفة»^(٢).

وعلى عكس النصيحة التى نصادفها عادةً فى قصص الأطفال التقليدية: «نَمْ مبكراً واستيقظ مبكراً»! فإن من يعانون الشَّغَفَ الليليَّ فى حكايات المسيرى هم شخصيات إيجابية مبدعة خلّاقة.. إنهم بشر بالمعنى الحقيقى للكلمة. وهذا الشَّغَفُ ناتجٌ عن قلق

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الأول (الإطار النظرى)،

مادة «الثنائية التضفافة: نمط إنسانى (ربانى) عام»، ص ٨١.

(٢) نفسه، مادة «المعنى والهدف والغاية»، ص ٥٧.

وجودى بالمعنى العام، لا عن سبب مباشر محدد. فالطفلة نور بطله حكاية الأسماك والغناء^(١) «لم تتمكن من النوم لسبب لا تعرفه»، وبالفعل لم يُقدَّر لنور أن تستغرق في نومها العميق إلا بعد رحلة خيالية رائعة مع إختوتها، رقصوا خلالها وغنّوا على شاطئ البحر بالمشاركة مع الأسماك والنجوم والشمس والقمر. لم تفقد نور بُعد رغبتها الفطرية للتواصل الحميم مع الكون عبر الخيال، فعادة ما ترتبط الفرحة والسعادة في حكايات المسيرى بالتواصل الحميم مع العالم. ففي حكاية المعمورة المسحورة تصحو الطفلة نور من نومها فلا تعرف أين هي، ولا تفهم إلى أين ذهب بها إختوتها في رحلتهم الليلية الخيالية، كما أنها عاجزة عن فهم ما تراه حولها، ولكنها حين رأت جدّها عرفت أنها في المعمورة المسحورة، و«فهمت كل شيء». وبمجرد الفهم بدأت الموسيقى الذهبية الراقصة، فجاءت الطيور والأسماك وبدأوا الرقص».

ويعانى الإنسان عزلةً واغتراباً في حالة فقدانه هذه القدرة على التواصل الكونى، وهو ما نلاحظه في حكاية الأميرة والشاعر^(٢). فالأميرة الجميلة تعاني الإحساس بالوحدة، ولذلك فهي حزينة باكية طوال الوقت. على الرغم من وجود الملك والملكة والحاشية من حولها في القصر الكبير.. فكلما تحدثت إلى الكائنات السماوية الساحرة.. النجوم والشمس والقمر، فإنها جميعاً لا ترد عليها، ونفس الحال بالنسبة للكائنات الأرضية.. الزهور والأشجار والطاووس. ولم تنجح محاولات الحاشية في إسعاد الأميرة، على الرغم من أنهم جلبوا لها كل المأكولات الجميلة. المحلية والمستوردة. وجميع أصناف الفاكهة والحلوى. أما الأطباء فمعجزوا عن تشخيص حالتها التي لم يصادفوا مثلاً من قبل. وبعد ترحال طويل وبحث شاقّ عمن يستطيع شفاء الأميرة، يصل الملك أخيراً إلى «الشاعر» الطبيب، الذى أكد حكيم القرية وأهل المملكة جميعاً أنه الوحيد القادر على إعادة البسمة إلى وجه الأميرة. دخل الشاعر وسلّم على الجميع، وجلس مع الأميرة الحزينة، وتحدث معها بعض الوقت، ثم سمعه الجميع يشد لها ويقول:

(١) المسيرى، حكايات هذا الزمان، حكاية الأسماك والغناء، نص مطبوع على الكمبيوتر.

(٢) المسيرى، حكاية الأميرة والشاعر، نص مطبوع على الكمبيوتر.

«السَّماءُ من حولك وفي قلبك
والزَّهورُ الجميلةُ في الحديقة وفي الخيال
حَفيفُ أوراقِ الأشجار
وصياحُ الطاووس
والنجومُ السابحةُ
كلُّها تتحدث بلغتها
والرَّعدُ يَسبِّحُ بحمده»^(١)

وعندما فهمت الأميرة مغزى حديث الشاعر توقفت عن البكاء، ثم ابتسمت وضحكت، وضحك الملك، ثم ضحكت الملكة، وضحك كذلك الجنود وكلُّ أهل المملكة، ثم ضحكت الأشجار والنجوم والطاووس، وضحك الوجودُ كلُّه.

وإذا كانت «نور» و«الأميرة الجميلة» تعانيان من القلق الوجودي بحثًا عن المعنى الكُلِّي للوجود، فإن ثمة حالات أخرى فاقدة للمعنى، لا تعانى من ذلك، بل ولا يشغلها البحث عن المعنى. وتتخذ أزمة «فقدان المعنى» صوراً عديدة في الحكايات. أما الصورة الأولى؛ فتتمثل في القلق والترقب والحذر إزاء الظواهر التي يعجز النموذج المعرفي السائد عن تفسيرها وإدماجها ضمن رؤيته للعالم، وهو الموقف الذي يظهر في حكاية سقوط القمر^(٢)، حيث يسود القلق والحذر والترقب حيوانات الغابة نتيجة هذه النازلة التي نزلت بهم: كيف سقط القمر وسط الغابة؟ وما النتائج التي قد تترتب على ذلك؟. نحن هنا بصدد نموذج معرفي لعقلية خرافية، تعتقد أن القوى السماوية يمكن لها أن تحلَّ على الأرض لتعذب في حياة البشر الذين يصيرون كريشة في مهبِّ الريح، لا تخضع لقانون أو ناموس يمكن توقع نتائجه. أما الرعب والترقب فنتاجان عن إحساس بفقدان الإنسان القدرة على

(١) المسيري، حكاية الأميرة والشاعر، ص ٢٧.

(٢) المسيري، حكاية سقوط القمر، نص مطبوع على الكمبيوتر.

فهم الطبيعة، والسيطرة عليها، وتوجيهها لصالحه. فالبطل الفاعل هو عناصر الطبيعة الغاشمة بقوتها العبيثة، أما البشر؛ فهم مفعول بهم، لا فاعلين مختارين. ولكن بعض البشر، في سياقات اجتماعية - ثقافية - حضارية معينة، لا يشعرون حتى بمثل هذا القلق أو الترقب أو الحذر إزاء عدم القدرة على تفسير الوقائع. لقد اعتادوا التعايش مع الوقائع في ذاتها، وفقدوا خاصية التساؤل عن المعنى. تلك التي لم تكن تفارق الإنسان/ الإنسان «الرباني»، بمصطلح المسيري. وتظهر هذه الفكرة فيما يطلق عليه المسيري «قصص واقعية جداً»^(١)، وهي تتخذ صورتين. أما الصورة الأولى؛ فهي تلك القصص «الاختزالية» السريعة الموجزة، التي يضطر الأب إلى أن يسردها. لا أن يحكيها. لأطفاله عندما يكون مرهقاً وراغباً في النوم. يحاول الأب أن يقدم للأطفال خلاصة ما يراه مهماً في الحكاية الأصلية من وقائع وأحداث حتى ينتهي منها بسرعة. ومن أمثلتها ما يلي:

- «كانت هناك فتاة صغيرة، تسمى ذات الرداء الأحمر، أخبرتها أمها أن تأخذ بعض الطعام لجدتها، وأخذت «مترو الأنفاق» وأوصلت الطعام لجدتها، ثم عادت إلى منزلها». (انتهت)^(٢).

- «كانت توجد فتاة تسمى سندريللا، ذهبت إلى قصر الأمير لتحضر الحفل الذي أقامه الأمير. ولكنها تركت القصر فجأة، ولم يعرف الأمير اسمها أو عنوانها، فبحثوا عنها في سجل أسماء المدعوين، فوجدوه، فاتصلوا بها، فحضرت على الفور وتزوجها الأمير». (انتهت)^(٣).

ويلاحظ على هذا السرد أنه يفقد «الحكاية» جمالياتها اللغوية، وإحياءات اللغة، والأجواء الخيالية الرائعة المصاحبة لها. إنها أشبه بأشعة «إكس» التي تنتج لنا صوراً غير ملونة لعظام الجسم، وليس للجسم ذاته. ولكن الأخطر من ذلك أن وقوع الأب/ الراوى في شرك «الوقائعية» أفقده القدرة على التمييز بين ما هو

(١) المسيري، قصص واقعية جداً، نص مطبوع على الكمبيوتر.

(٢) نفسه، ص ١٤.

(٣) نفسه، ص ١٥.

جوهري وما هو هامشي في الوقائع التي يختارها. بل إنه عادةً ما يسقط الواقعة الأهم التي تجعل الحكاية «حكاية»، والتي تُضفي عليها سحرٌ فعل الحكى ذاته. فركوب ذات الرداء الأحمر «مترو الأنفاق» يعنى عدم مرورها بالغابة وعدم الالتقاء بالذئب، وبالتالي لم يعد هناك صراع، بل لم تعد هناك قصة بمعنى الكلمة. أما استبدال سجل المدَّعويين بحذاء الأميرة كوسيلة للعثور عليها؛ فقد نزع من القصة العنصر الطريف فيها، والذي كان سبباً في عثور الأمير على سندريللا.

في مثل هذه القصص الاختزالية نجد صدىً لتحليل المسيري في الموسوعة لمقولات من قبيل «في التحليل الأخير...»، و«في نهاية الأمر والمطاف...»، وإن هو إلا...»، والتي تعنى - في سياق النموذج الاختزالي - أن «الظواهر - ومنها الظواهر الإنسانية - مهما بلغت من تركيب وتشابك، فيمكن أن ترد (في التحليل الأخير) إلى ما دونها»^(١). فأصحاب هذا النموذج يتصورون أن «الحقائق هي الحقيقة، وأن الواقع الخام هو مستقرها... وكثيراً ما تكون الحقائق التي يذكرونها تافهة، هامشية، جزئية، لا علاقة لها بالحقيقة الكلية، ولذا فهي تسمى بالإنجليزية true lies أكاذيب حقيقية، أو كلمة حقٌ جزئى يُراد بها باطلٌ كلى»^(٢).

وعندما يعتذر الأب للأولاد عن عدم المضي في حكاياته الاختزالية، التي لا تشفى غليلهم للاستماع إلى الحكايات الحقيقية، ويضطر للذهاب إلى فراشه، فإن الجمل «ظريف»، أصغر الأولاد، عادةً ما يتطوع بحماس لسرد حكاياته، وهي بالطبع حكايات أقلُّ سحرًا من حكايات الأب المملة. فحكايات ظريف ليست اختزالية فقط، بل هي «وقائعية» بمعنى الكلمة، مجرد سرد لوقائع وأحداث جزئية جداً ومتتالية، دون أن يكون لها معنى في السياق الكلى للحكاية، إذ لا توجد حكاية أصلاً، أو حتى قيمة جزئية في ذاتها، ولكن (الجمل «ظريف») يعتقد أن المزية الكبرى في «حكاياته» هي أنها واقعية جداً ودقيقة جداً. «أكلت (نور) قطعة من الجبن... جبنه بيضاء على وجه التحديد...». والنتيجة أن مشكلة المشاكل التي

(١) المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، مرجع سبق ذكره، مادة «في التحليل الأخير...» وفي

نهاية الأمر والمطاف... إن هي إلا»، ص ٢٤٧.

(٢) نفسه، مادة «النموذج الاختزالي»، ص ١٤٩.

يواجهها «ظريف» ولا يجد لها حلاً هـى، عادةً، عدم القدرة على إنهاء سرده للوقائع! إذ كيف يضع نهاية للحكاية مزعومة لم تكن لها بداية أو صراع أو عُقدة تحتاج إلى حلٍّ، بل ليس لها معنى أو غاية؟!

وعلى المستوى اللغوى، يلاحظ أنه على عكس أساليب التشويق العديدة التى يستخدمها المسيرى فى بعض حكاياته ذات المعنى والدلالة - وهو عادةً تشويق لما هو لا نهائى كما فى قصته النوم فى مملكة الأشواق فى يوم المحمل - فإنه يتبع فى هذه القصص الواقعية جداً أسلوب إحداث الملل المتعمد والمبالغ فيه، ربما كى يتعود الطفل على التعامل مع الوقائع والأحداث بذكاء وحذق، بما يجعله يركز دائماً على ما هو جميل وممتع وشيق، وما له دلالة جزئية ضمن المعنى الكلى أو الغاية النهائية وراء الحكاية، أو أى نصٍ آخر قد يطالعُه. وتكاد هذه الصياغة الإبداعية لفكرتى «الاختزال» و«الواقعية» تكون تجسيداً أدبياً للعديد من المفاهيم التى تسرى فى الموسوعة، من قبيل «نزع القداسة عن العالم»، «نزع السر عن الظواهر»، «كشف حقيقة الأسطورة»، «تحرير العالم من سحره وجلاله»، «التحيد»، وهو ما يعنى أن يصبح العالم «مادةً محضّةً، لا تحوى غرضاً ولا غاية، ولا هدفاً ولا معنى»^(١).

ويؤدى عدم القدرة على تفسير العالم، وافتقاده معناه الكلى - كما ظهر فى حكاية سقوط القمر - إلى الشعور بالاغتراب، الذى يعنى إحساس الإنسان بأنه «ليس فى بيته وموطنه ومكانه»^(٢). وإلى جانب الإحساس بالاغتراب الوجودى عن العالم، وفقدان القدرة على التواصل الحميم معه - هناك الاغتراب الاجتماعى الذى ينتج عن تعدّد الرؤى الكلية للعالم، أو تعدّد النماذج التفسيرية فى سياق الرؤية الكلية الواحدة، وهو يؤدى إلى حالة من اللامعيارية Anomie، التى تعنى «فقدان أى اتفاق جوهرى بشأنها»، أو الصراع بين معايير عديدة فى ذات الوقت والمكان^(٣)، وهى الحالة السائدة - من وجهة نظر المسيرى - فى المجتمع الحديث والمعاصر.

(١) نفسه، مادة «التحيد»، ص ٢٤٠.

(٢) نفسه، مادة «الاغتراب»، ص ٢٦٥.

(٣) نفسه، مادة «اللامعيارية» (اللاعقلانية للمادية)، ص ٢٦٧.

وتنتقل فكرة تعدد المعايير من الموسوعة إلى الحكايات أيضاً، ويظهر شكلان من ردود الأفعال المتبادلة بين أصحاب الرؤى والنماذج والمعايير المختلفة. أما الأول؛ فهو «الضحك»، وأما الثاني؛ فيتمثل فى عدم الفهم الكامل. فأحياناً يبدو أصحاب النموذج المخالف - حال الوعى به وفهمه رغم الخلاف معه - مضحكين فى مواقفهم وردود أفعالهم إزاء الوقائع والأحداث. فعندما دُعِيَ الأطفال للمشاركة فى الاجتماع الهام والمفاجئ لحيوانات الغابة للتدبر فى نازلة سقوط القمر فى الغابة، فوجئوا بأن مصدر الضوء القوى وسط الغابة ليس إلا فانوساً كهربائياً يعمل بالبطارية.. «حاولت نور أن تشرح حقيقة الأمر للأسد، ولكنه وضع إصبعه على فمها ورجاها أن تسكت حتى ينتهى الدكتور ثعلب من قراءة تقريره. فسكتت نور وكتمت ضحكتها، ونظرت إلى إخوتها فوجدتهم ينظرون إلى الفانوس ويتسمنون»^(١). أما رد الفعل الثانى؛ فيتمثل فى عدم الفهم الكامل، ففى ذات الحكاية وخلال اجتماع الحيوانات فى الغابة، يتجراً ياسر ويقترب من الفانوس المضئ ويشرع فى إطفائه ثم إضاءته، إلا أن إحساس الحيوانات بالاغتراب إزاء هذا الكائن الطبيعى الذى نزل إلى غابتهم من السماء، دون أن يعرفوا لذلك سبباً أو ناموساً، يجعلهم يهرعون هاربين من المكان مذعورين. ويلاحظ هنا أن سطوة النموذج الخرافى قد منعت الحيوانات من الاقتراب والاستفسار من صديقهم عما يفعل، أو معاينة هذا الشئ المضئ، ومحاولة التعرف عليه وعلى الناموس الذى يحكمه.

ويظهر موقف عدم الفهم الكامل مرة أخرى فى حكاية الأميرة والشاعر. فعندما تشتكى الأميرة الحزينة من أن النجوم والأشجار والطيور لا تتحدث إليها ولا ترد عليها، فإن الخاتمة الملكية لا تصفها بالرومانسية المبالغ فيها مثلاً^(٢)، ولكن رد الفعل كان عدم الفهم أصلاً، «ما سر هذه الكلمات التى لا معنى لها؟!»، كذلك فإن أمهر الأطباء «لم يعرفوا سر بكائها، ولا حتى معنى كلماتها»^(٣)، فاختلاف

(١) المسيرى، حكايات هذا الزمان، مرجع سبق ذكره، سقوط القمر، ص ٢١.

(٢) المسيرى، الأميرة والشاعر، ص ٢٥.

(٣) نفسه، ص ٢٥.

الرؤى والتماذج عند هذا المستوى لا يعنى مجرد الاختلاف فى الآراء أو الميول، بل يعنى أحياناً عدم فهم منطق الرؤية أو النموذج، أو مدلوله ومعناه.

الشوق إلى النجوم

ولكن، كيف يمكن للإنسان أن يمتلك المعنى الكلى للوجود؟ هل هذا ممكن من خلال تراكم وتكامل النظريات العلمية، التى يختص كل نوع منها بتفسير قطاع من الظواهر الطبيعية والإنسانية؟ يبدو أن الأمر عند المسيرى يتضمن تمييزاً بين هذه النظريات الجزئية، الضرورية لتفسير نوع معين من الظواهر الطبيعية والإنسانية والاجتماعية (عند مستوى معين)، وبين تلك الرؤية الكلية للعالم *Weltanschauung* التى يُصرُّ من خلالها على أن يعثر على المعنى الكلى للوجود. فعلى الرغم من أن العقلانية المادية «تتسم بمقدرة عالية، نوعاً ما، على رصد حركة الأشياء ودراستها» - إلا أن الإنسان يمثل ظاهرة تتجاوز التفسير المادى، نتيجة لقدراته ومواهبه العقلية القادرة على إنتاج الفكر والفن والعقائد والأخلاق^(١). فإن لدى الإنسان نزعة ريبانية أصيلة «القبس الإلهى» للتسامى، وهى «عنصر لا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة»^(٢). ولذلك؛ فإن المرجعية فى هذه الأنساق التوحيدية ليست مرجعية كامنة فى العالم المادى، ولكنها مرجعية مفارقة متجاوزة لانهائية. فالعالى الحق هو «ارتقاء يستمر إلى غير نهاية»^(٣)، على عكس العلمنة، التى تعنى «إنكار إمكانية التجاوز، حيث العالم مكثف بذاته، يحوى داخله كل ما يلزم لفهمه» (مرجعية كامنة)^(٤). وتمثل المرجعية المتجاوزة غائية يكدح الإنسان فى حياته للاقتراب من مثلها الأعلى، دون أن يصل إليه. وهو ما يضمن استمرار هذا الكدح وذلك الاجتهاد، كما أنه يُضفى على الحياة

(١) المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سبق ذكره، مادة «فشل النموذج المادى فى تفسير ظاهرة الإنسان»، ص ٧٩.

(٢) نفسه، مادة «النزعة الريبانية»، ص ٨١.

(٣) نفسه، مادة «التجاوز والتعالى» (مقابل «الحلول والكمون»)، ص ٥٨.

(٤) نفسه، نفس المادة، ص ٥٨.

معناها ومبرزها وقيمتها، وهي الفكرة التي ترد لدى العديد من المفكرين الإسلاميين من أمثال سيد قطب ومحمد باقر الصدر^(١).

وفي إطار هذا الفهم تصبح إنجازات الإنسان والبشر على الأرض - أيًا ما كانت طبيعتها ومجالها، ومهما كانت إنسانيتها واقتربها من المثال الإلهي - محض مشروعات لما هو ليس كائنًا بعد - بمصطلح الفيلسوف الألماني إرنست بلوخ Bloch . وبالتالي فالمسيري يعتقد أن تطور الإنسان على الأرض هو عبارة عن نسق مفتوح دائماً لا ينغلق، ولا يكتمل أبداً، وهو ما نجد صده واضحاً في رفضه القاطع للعديد من النظريات التي انتشرت خلال السنوات الأخيرة، من قبيل «نهاية التاريخ» التي تعنى عنده «أن التاريخ، بكل ما يحويه من تركيب وبساطة، وعصيرية وثبات، سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكوتياً تماماً . . . إذ أن كل شيء سيرد إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء . . . وسيجد (الإنسان) حلاً نهائياً حاسماً لكل مشكلاته وآلامه»^(٢).

ويظهر رفض المسيري لفكرة الاكتمال، وتأكيد على اللانهاية والنسق المفتوح، وتأكيد على الشوق الدائم المتجدد الذي لا ينتهي للمستقبل الذي سيصنعه الإنسان، والذي لم يكتمل بعد . . كل هذا يظهر في أشعاره للأطفال:

«مَلُونُ أَنْتَ يَا طَرِيقِي الَّذِي «سَأَسْلُكُهُ»

خَضِرَاءُ خَضِرَاءُ

(القصة) التي «ستحكيها» (أُمِّي) لِي غَدًا

خَضِرَاءُ أَيْتَهَا الْبِلَادُ الْبَعِيدَةُ الَّتِي «لَمْ أَرُهَا»

وَالْبُحُورُ الْفَسِيحَةُ الَّتِي «لَمْ أَرَهَا»^(٣).

(١) انظر على سبيل المثال: - سيد قطب، التصور الإسلامي: خصائصه ومقوماته.

- محمد باقر الصدر، مقدمات في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

(٢) للمسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سبق ذكره، مادة «نهاية التاريخ»، ص ٣٢٩.

(٣) للمسيري، حكايات هذا الزمان، مرجع سبق ذكره، أفنيات إلى الأشياء الجميلة، ص ٤٥.

أما الشكل الثانى الذى تتجسّد من خلاله فكرة النسق المفتوح فى الحكايات؛ فهو كسر فكرة «النهاية» واكتمال «الحدوتة». فليست لكل الحكايات نهاية محددة، تبدو وكأنها حتمية أو قدرية. بل إن الأطفال يعترضون على النهاية أحياناً، فيقترح الأب نهايات أخرى. وقد يشاركون هم أيضاً فى اقتراح البدائل الممكنة لإكمال الحكاية، وصولاً بها إلى نهايات عديدة كلها ممكنة. وهو الأسلوب الذى يتقل بالطفل من موقع المتلقى السلبي، إلى موقع الفاعل المبدع المشارك.

كما تظهر ذات الفكرة فى حكاية النوم فى يوم المحمل فى مملكة الأشواق^(١)، وهى حكاية ذات بُنية غريبة. فالمحمل ربما كان يرمز فى هذه الحكاية للمطلق السماوى الرائع الذى يمكن للإنسان أن يسعى إليه، وربما يرى ظلّه على الأرض فيسعد ويفرح ويحقق البُعْد السماوى من ذاته الإنسانية، ولكنه أبداً لا يمكن أن يراه مباشرة (لا يمكن له أن يلتصق به أو يراه أو يحادثه مباشرة). وبصرف النظر عن أن جيل الكبار قد شاهدوا موكب المحمل بالفعل، إلا أنه بالنسبة للجيل الحالى من الصغار - وفى سياق حكايتنا - هو ذلك المطلق الجميل الرائع البعيد، لذا فالحديث هو عن يوم المحمل والفرحة به وتذكره واستحضاره. وفى الحكاية تنبّه الأم أطفالها إلى ضرورة النوم مبكراً، فغداً قد يرون أشياءً سماويةً عجيبةً رائعة قلّما تحدث إلا فى يوم المحمل. أما الابنة نور؛ فقد حرصت كلَّ الحرص على أن تحضر من إنجلترا فى ذات اليوم لرؤية المحمل، حيث أيقظت أخاها ياسر الذى كان قد استعد ونام مبكراً، واستجابا لاقتراح الديك حسن بالترحال على البساط السحري إلى مملكة الأشواق، حيث سيمر المحمل من هناك. ولكن الصغيرين ظريف وياسر كانا قد أمضيا الليل فى مشاهدة أفلام الفيديو، فلم يستطيعا مشاركة إخوتهم فى رحلتهم الخيالية، أو الاستماع إلى الموسيقى التى ألّفها الديك حسن خصيصاً لهذه المناسبة، أو مشاركة جموع الأولاد والبنات فى مملكة الأشواق فى غنائهم لجمل المحمل، بل إنهم لم يحصلوا من ملك المملكة على نيشان البهجة فى هذا اليوم. وفى الصباح كان حزنهما عظيماً لعدم المشاركة فى الرحلة الخيالية إلى مملكة الأشواق فى يوم

(١) المسيرى، حكايات هذا الزمان، مرجع سبق ذكره.

المحمل ، إلا أنهما أصراً على ألا تفوتهما الفرصة العام القادم . وجلس كل منهما يحلم بمملكة الأشواق وبجمل المحمل «الذى لم يره» .

هذا الشوق الدائم إلى المطلق فى إطار المرجعية المتجاوزة (مثل العقائد التوحيدية) يجعل المسافة بين الخالق والمخلوق قائمة دائماً لا يمكن اختزالها مهما كانت درجة اقتراب المؤمن من الإله . وبالتالي ؛ فلا يمكن للمتصوف أن «يصل» ، «ولذا فإن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نفسه لم «يصل» ، بل ظل «قاب قوسين أو أدنى» فى أقصى حالات الاقتراب»^(١) .

وترتب على القول بالمسافة بين الخالق والمخلوق أن تكون للمخلوق «حدوده التى لا يتجاوزها» (والثى) تعنى أيضاً أن له حيزه الإنسانى المستقل . وهكذا يظل الإنسان صاحب هوية محدّدة وجوهر مستقل ، ومن ثم ؛ فهو كائن حر مسئول»^(٢) .

وكما أن هناك مسافة ضرورية بين المخلوق والخالق فى إطار المرجعية المتجاوزة ، فإن المسافة ضرورية أيضاً عن الواقع . وفى الحكايات يأتى الحكيم الزاهد عادةً «من آخر المملكة» ، أما الشاعر الذى يعرف لغات النجوم والطيور والشجر فيعيش فى بيت أخضر «على حدود المدينة» . وعلى العكس من ذلك ، فإن الالتصاق بالواقع الدنيوى ، والانصياع بشكل كامل وراء الغرائز والشهوات ، والابتعاد عن التسامى نحو المطلق - يحوّل المسافة بين الخالق والمخلوق لتصبح «ثغرة» أو «هوة» ، وهنا ينسى الإنسان خصائصه الإنسانية السامية «المرتبطة بأصله الربانى ، الذى يميزه عن بقية الكائنات»^(٣) . ويرى المسيرى أن هذه الحالة هى تعبير عن «النزعة الجنينية»^(٤) ، حيث يشبّه الإنسان بالجنين الملتصق برحم أمه - أو الأرض - (واحدية عضوية) ، وحيث تختفى الثنائيات والخصوصيات . وهى حالة يميل إليها الناس رغبةً فى

(١) المسيرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، مرجع سبق ذكره ، مادة «المسافة والحدود والحيز الإنسانى» ، ص ٥٥ .

(٢) نفسه ، نفس المادة ، ص ٥٥ .

(٣) نفسه ، نفس المادة ، ص ٥٦ .

(٤) نفسه ، مادة «النزعة الجنينية» ، ص ٦٨ .

التخلص من تركيبية الذات الإنسانية بتزعتها الربانية والجينية، والاقتصار على النزعة الجينية فقط، مما يعنى أيضاً التحلل من عبء الخصوصية والوعى والمسئولية الإنسانية. ويمكن النظر إلى مفهوم المسيرى حول «النزعة الجينية» كتعبير عن حركة نازلة بالإنسان نحو ما هو دنوى أَرْضى، أو نحو الاكتفاء بغرائزه الحسية فقط، دون أدنى نزوع إلى التسامى نحو المطلق. إنها حركة هبوط مستمر فى اتجاه واحد دون أن يسبقه أو يليه صعود. وهى تجسيد لما يسميه المسيرى بالإنسان الطبيعى (المادى)، الذى هو إنسان «خاضع تماماً لقوانين الطبيعة الكامنة فى المادة، يمكن تفسيره فى إطار مقولات طبيعية/ مادية: وظائفه البيولوجية (الهضم- التناسل- اللذة الجنسية)، ودوافعه الغريزية المادية، ورغبته فى البقاء المادى، ورغبته فى الثروة، ومثبراته العصبية المباشرة (بيئته المادية- غدده- جهازه العصبى)»^(١). وهو الإنسان الاقتصادى الذى يجيد نشاطاً واحداً هو البيع والشراء، والإنسان الجسمنى (الجنسى) الذى يعبر عن مبدأ اللذة، ولا يعرف سوى متعته ولذته، إنسان الاستهلاك والترف والتبذير.

ويعبر المسيرى عن هذه الفكرة من خلال العديد من الصور المجازية، التى تتصف بالقدرة على تلخيص رؤية كلية أو نموذج تفسيرى بعينه فى عصر ومكان محددين. ففى المرحلة الأولى من التحديث الغربى (العصر البطولى) تظهر الدولة فى صورة إله، والعالم فى صورة آلة يتحكم فيها الإنسان، والعقل فى صورة «مرآة تعكس الواقع». والشخصيات النموذجية هى «برومثيوس، وفوستوس، ونابليون، وطرزان». أما اللعبة الأساسية؛ فهى «الدب تيدى بير». ومع استقرار مجتمع «الحداثة» تتخذ الدولة صورة الوحش الكاسر- التتبن-، والعالم صورة الآلة التى تدور بذاتها دون إرادة الإنسان والعقل كمرآة سلبية، أما الشخصيات النموذجية؛ فتكون «فرانكشتاين، ودراكولا، وميزيف، وهتلر، وستالين». وأخيراً، فى الزمن المعاصر- زمن التفكيك واختفاء الذات والذاكرة والمركز- تظهر صور تنسق ومفهوم «النزعة الجينية». فهى صور مجازية تخبئ القوضى، وتؤكد

(١) نفسه، مادة «الإنسان الطبيعى/ المادى»، ص ٧٣.

السيولة والتعددية المقرطة، ومفهوم اللعب! فالدولة تفقد أهميتها كمؤسسة وحيدة، وتتخذ المؤسسات الحديثة جميعاً بما فيها الدولة- صورة «القفص الحديدي»، والعالم صورة «اللعبة»، أما العقل؛ فهو كل شيء ولا شيء، تماماً مثل جهاز الكمبيوتر المملئ بالمعلومات الغزيرة المحايدة دون تمييز بينها على أساس الدلالة والمغزى. أما الشخصيات النموذجية فهي «مادونا»، ومايكل جاكسون». أما اللعبة النموذجية؛ فهي العروس «بارى»، ذات الجاذبية الجنسية والدلالة الاستهلاكية. وفى النهاية، فإن هذه المرحلة الأخيرة هى تعبير عن نموذج هلامى لا مركز له^(١).

ويرتبط بذات السياق العديد من المفاهيم، من قبيل «الترشيد» و«الإنسان ذو البعد الواحد» و«التسلع» و«التشيؤ» و«التوثن» و«التمنيط». ويعبر المسيرى عن هذا النموذج فى «حكاياته» من خلال توظيف «صورتين مجازيتين» أقرب إلى عالم الطفل، وهما «الشيكولاته» و«الآيس كريم»، وهما صورتان مجازيتان تلخصان بكفاءة حقيقة تفاقم النزعة الجنينية والسلوك الاستهلاكى لدى أطفال هذا الزمان، باعتبار الاستهلاك القيمة الأساسية للوجود، وربما المبرر الوحيد لوجود الآباء من وجهة نظر هذا النمط من الأطفال!

وتذكرنا بنية حكاية البحث عن الآيس كريم^(٢) للمسيرى بنية فيلم أرض الأحلام للمخرج داوود عبد السيد، فكلا العاملين عبارة عن سعى شاق نحو ما يتصوره الإنسان «فردوسه الأرضى» (المجتمع الأمريكى فى الفيلم، ومدينة الآيس كريم فى الحكاية). وخلال هذا السعى يواجه الإنسان متاعب متتالية وكثيفة فوق العادة، لكى يكتشف فى النهاية أنه فى الحقيقة يجرى وراء سراب لا وجود له. وفى الحكاية يرمز «الآيس كريم» إلى «اللذة كسعادة وهمية»، والمغزى أن اللذة الحسية- حتى لو كانت التهام الآيس كريم- لا يمكن أن تحقق السعادة الحقيقية للإنسان. وكما يتلاعب السراب مخادعاً العطشى فى الصحراء؛ فإن الأطفال يستمرون فى سعيهم للوصول إلى «مدينة الآيس كريم». فكلما صادقتهم المتاعب، وبدأ اليأس

(١) المسيرى، «العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، جزءان (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢م).

(٢) للمسيرى، البحث عن الآيس كريم (قصة للأطفال)، نص مطبوع على الكمبيوتر.

يتسرب إلى نفوسهم، فإن سراب الآيس كريم يعاود خداعهم، فيضع فى طريقهم ما يُحىي الأمل فى نفوسهم مرةً أخرى. وتنتهى الحكاية بوصول الأطفال إلى الصندوق الجميل ذى «البريق النحاسى»، وعندما يفتحونه لتبيل مرادهم، فإنهم يجدون ورقة مكتوباً عليها بحروف فضية «لامعة» أيضاً: «لا يوجد آيس كريم فى مدينة الآيس كريم، نرجو التوجه إلى محل الآيس كريم»!

وإذا كان المسيرى يرفض حركة الهبوط الإنسانى المستمر دون صعود أو تسام، فإن ذلك لا يعنى أنه يدعو إلى نزعة مثالية روحانية متطرفة. فالوجود الإنسانى الأمل عنده لا يتمثل فى «محو النزعة الجنينية والتعبير الخالص عن النزعة الربانية، ولا هو محو النزعة الربانية والتعبير الخالص عن النزعة الجنينية، وإنما التكامل والتقابل بينهما»^(١).

ويجد هذا الوجود الإنسانى الأمل تجسيده فى عدد من الشخصيات فى الحكايات. ففي حكاية الأميرة والشاعر، يلاحظ أنه -على عكس ما هو معتاد فى قصص الأطفال- حيث يذهب الناس إلى الحكيم الزاهد لحل مشكلاتهم؛ فإن الحكيم فى حكايتنا، ذلك الزاهد المعتكف عن الدنيا وما تتمتع به من مشكلات، يخبر الملك بتواضع بأن الوحيد الذى قد يستطيع إعادة البهجة والسُرور للأميرة، وأن يساعدها على التواصل مع النجوم والشجر والطيور -هو «الشاعر»، ذلك الذى جاب البلاد، وعمل فى كل الحرف، واختلط بالفلاحين والرعاة والبدو والخطّابين والنسّاك والأتقياء، وتعلم منهم الزراعة ولغة الأشجار والطيور، ورعى الأغنام، ولغات الحيوانات، وصناعة الخيام، وأسرار النجوم والصحراء، وغزّل السجاد. كما تعلم منهم أيضاً الصلاة والصوم وذكر الله. «فالحكيم» الزاهد هو نموذج للتسامى نحو المطلق دون معاناة واقع الحياة، أى أنه تعبير عن حركة واحدة بسيطة صاعدة دون هبوط، ولذا؛ فإنه يعرف الصلاة والصوم وذكر الله، ولكنه لا يعرف لغة النجوم والأشجار والطيور. أما الشاعر؛ فهو تجسيد للحركة الجدلية التفاعلية

(١) المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سبق ذكره، مادة «الثنائية الفضافاضة: غمط إنسانى (ربانى) عام»، ص ٨٢.

بين النزعة الربانية المتسامية والنزعة الجينية الواقعية، التى لا يمكن إلغاؤها تماماً. إنه يعرف الصلاة والصوم وذكر الله، كما يعرف لغات النجوم والأشجار والطيور، وبالتالي؛ فهو القادر على إبراء الأميرة من مرضها، وليس الحكيم الزاهد.

أما الشخصية الأخرى التى تجسد الوجود الإنسانى الأمل فى الحكايات فهى شخصية «نور» (التوازنة المتكاملة). فعلى الرغم من إقبالها على العلم الدنيوى بشغف شديد، مما دفعها للتّرحال للحصول على درجة الدكتوراه من «كمبردج»، تلك المدينة «البعيدة جداً عن مملكة الأشواق» فإنها تحرص كل الحرص على أن تصل فى الموعد، حتى لا تفوتها المشاركة فى موكب جمل المحمل فى مملكة الأشواق.

وفى حكاية أفراس العودة تُضطر «نور» إلى الانقطاع عن التسامى «والصعود» إلى «سطوح» المنزل مع أخيها الصغير الجمل «ظريف» ورؤية غروب الشمس كما تعودا، نتيجة انشغالها بالانتهاء من رسالتها التى أصبحت على وشك مناقشتها خلال أيام قليلة، وهو الأمر الذى سبّب حزناً شديداً لظريف. ولكنها ما إن تناقش الرسالة، وتنجح بتقدير امتياز حتى لا تتوانى عن الصعود مع أسرتها إلى «السطوح» للنظر إلى السماء ومشاهدة غروب الشمس، والاستمتاع «بموسيقى موزارت» (ذات البناء العقلانى)، ثم إلى دور «كادنى الهوى» وبعض «التواشيح» (التي تنتمى إلى عالم الأشواق)، ولا تنسى أن تذكر أخاها الصغير بحكمة الجدة: «كل الأشياء الجميلة تنتهى، وكل الأشياء الحزينة تنتهى.. هكذا الحياة». فالهم فى الأمر أن امتناع نور عن «الصعود/ التسامى» هو امتناع مؤقت طارئ، لا امتناع عقائدى أصيل.

فالعالم فى إطار المرجعية المتجاوزة لا ينقسم -بشكل حادّ وقاطع- إلى مطلق ونسبى. فالمطلق النهائى الوحيد هو الإله المتجاوز، أما ما عداه فهو نسبى، ولكن فيه من المطلق. ولذلك؛ فإن الإنسان يشعر بوجود القيمة المطلقة ويهتدى بهديها، ولهذا السبب أيضاً لا يجوز قتل النفس التى حرّم الله إلا بالحق، لأن فيها من

المطلق . وإذا كان الإنسان في إطار المرجعية المتجاوزة لا يقدّس الطبيعة لأن الله لا يحلّ فيها ؛ فإنه - أي الإنسان - يحترم الطبيعة ويتواصل معها بحميمية ؛ لأن فيها من المطلق الذي خلقها .

ويؤكّد المسيرى على التداخل بين الخيال والواقع ، ويلفت أنظارنا إلى أن التأثير غير المتوقع لاتفاضة أطفال الحجارة قد «حرّك إمكانية إلحاق الهزيمة بالعدو من مجال الحلم إلى مجال الواقع»^(١) . واتساقاً مع هذا الفهم تدور الحكايات حول مسألة مركزية يحددها المسيرى في «تأكيد أهمية الخيال في عالم الواقع ، وأهمية الواقع في الخيال ؛ إذ لا غنى للواحد عن الآخر»^(٢) . ولذلك فإن القارئ في مواضع عديدة يختلط عليه الأمر . . أتدور الحكاية في الواقع ، أم في الحلم ، أم في خيال مجموعة الأطفال أبطال الحكايات ؟! ففي حكاية الأسماك والغناء لا يصدق الأب بالطبع ما يقوله الأطفال عن رحلتهم المزعومة التي خرجت فيها الأسماك من البحر ولعبت معهم فوق الرمال ، ولكنه يتعجب ؛ إذ كيف يحلم الأطفال الحلم نفسه ؟! وفي نهاية الحكاية يسأل الأمّ بدھشة : « غريبة . . ألا تشمين رائحة السمك والبحر ؟! » . والرسالة هنا هي أن الخيال وأقعى جداً أكثر مما نتصور ، وكان لسان حاله يؤكد المقولة : لنكن واقعيين ونطلب المستحيل . أما الرسالة الأخرى التي تتخلّل الحكايات ؛ فهي أن الاسترسال في عالم الخيال الساحر دون وضع الواقع وضروراته وقوانينه في الاعتبار هو ضرب من ضروب المستحيل ، فالحركة الصاعدة نحو الخيال عندما يبدأ الليل لا بد وأن تعقبها حركة هابطة نحو الواقع . هناك دائماً في الحكايات رحلتان متاليتان : رحلة الذهاب إلى ممالك الأشواق ، ثم رحلة العودة إلى المنزل والفراش بمجرد أن يؤدّن الديك حسن عند الفجر . وفي حكاية رحلتان^(٣) يقدّم المسيرى بنية مزدوجة ، فعندما يحلّ الليل ويدخل الأطفال قراشهم ، ويدأون في

(١) المسيرى ، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ، مرجع سبق ذكره ، مادة «نموذج التكامل القضاض غير المضمون (نموذج الانتفاضة)» ، ص ١٦٤ .

(٢) المسيرى ، حكايات هذا الزمان ، مرجع سبق ذكره ، المقدمة ، ص ٥ .

(٣) نفسه ، رحلتان .

إطلاق عَنان الخيال لرحلتهم إلى الجزيرة البعيدة لإنقاذ الأميرة من القراصنة .
يأتى صوت الأم «الواقى» من أن لآخر ليقطع استرسال خيالهم ، ومذكراً إياهم
بالتزاماتهم الواقعية :

- «أطفئوا الأنوار . . فقد حان وقت النوم» .

- «ياسر . . أرجو أن تكون قد انتهيت من واجباتك المدرسية» .

- «من منكم ترك الماء ينساب من الصنبور؟» .

- «هل أخذ ظريف دواء البرد؟» .

ولكن الحكاية الخيالية تستمر فى تصاعدها المثير عبر الإبداع الجماعى للأطفال
حتى تصل إلى نهايتها ، وتكون الاستجابة لتبهيئات الأم . . «انشروا الشرع . .
واستعدوا للرحلة العودة» .

من تفسير العالم إلى الاجتهاد فى النص

يتخذ المسيرى موقفاً مضاداً للأسطورة التقليدية ، ليس فقط لأن الطفل يجد نفسه
غير قادر على دخول عالمها (وهو افتراض يصعب قبوله ببساطة) ، ولكن لكون هذه
الأساطير نتاجَ عصور تاريخية لم يكن الإنسان فيها سيد بيئته ، ولذلك ؛ فإن أبطالها
إما عناصر طبيعية (حيوانات - طيور) ، أو عناصر بشرية خاضعة لسيطرة الطبيعة ،
وهو ما يُفقدنا كثيراً من أهميتها وفعاليتها فى العصر الحديث . أما البديل الذى
يقدمه فى حكاياته فهو قصص تستخدم الأساطير القديمة بعد تطويرها ، أو تخلق
أساطير جديدة تماماً . المهم أنها تدور فى العصر الحديث ، ووفقَ رؤى وغماجٍ معرفية
ومعاييرٍ وقيمٍ جديدةٍ مختلفةٍ تماماً .

وتحتل مسألة الموقف من الأسطورة/ النص القديم موقعاً بارزاً فى العديد من
حكاياته . وتظهر هذه المعالجة فى تناوله لحكايتين ، الأولى هى ذات الرداء الأحمر

والذئب المكار^(١)، التى تغيرَ عنوانها ليصبح نور والذئب الشهير بالمكار. والثانية هى حكاية سنديرللا، التى اتخذت عنواناً جديداً هو سنديرللا وزينب هام خاتون^(٢). ويلاحظ أن الحكايتين اللتين قام المسيرى بتفكيكهما ثم أعاد تركيبهما وفق رؤية جديدة هما حكايتان وافدتان ظهرتا فى الغرب، وانتقلتا وانتشرتا بين أطفالنا، ولم تتضمن حكاياته تفكيكاً أو تركيباً لبعض حكايات تراثنا العربى! أياً ما كان الأمر، فصياغة الحكايتين تكشف رؤية واضحة إزاء مسألة التعامل مع النص الأسطورى القديم أياً ما كان مصدره.

تشهد الحكاية الأولى نور والذئب الشهير بالمكار صراعاً بين موقفين إزاء النص القديم، الموقف الأول يعبر عنه الذئب العجوز الشهير بالمكار. وليس المكار وهو تجسيد «للعقلية الحرفية» فى التفسير، حيث يكون الحرص كل الحرص على التمسك بحرفية النص دون اجتهاد أو إعمال للعقل، وكان النص يحمل رسالة واضحة مباشرة صريحة مثل القاعدة العلمية أو اللغة الجبرية أو الصيغة السحرية أو الأيقونة، بما يعنى - بلغة المسيرى - إلغاء المسافة بين الدال والمدلول، وبالتالي؛ فالنص القديم يقدم - فى هذه الحالة - «سيناريو» مادياً مباشراً (صورة طبق الأصل من الواقع). أما فالذئب العجوز يتعامل مع النص وكأنه من الأموات المتلقين لا الأحياء الفاعلين. أما الموقف الثانى؛ فتعبر عنه الطفلة نور التى تحب الحكاية القديمة، ولكنها لا تكررهما حرفياً، بل تتعامل معها بحيوية وحرية وتلقائية وفق إبداعها العصرى الخاص. إنها تحب الحكاية دون أن تذوب فيها، أى أنها على مسافة منها. وطوال القصة يجسد الذئب نمطاً تكرارياً رتيباً، فهو فى معظم الوقت «جالس كعادته تحت شجرته المفضلة»، وعندما تمربه نور فى طريقها لتوصيل الطعام إلى جدتها، فإنها تكسر «السيناريو القديم»، فتسرع الخطى تفادياً لملاقاته، إلا أنها تلاحظ ابتسامة ساهرة على وجهه، إنه مطمئن البال إلى أنه أكَلها لا محالة، فالسيناريو يقول ذلك. وطوال الحكاية؛ يُخرج الذئب القصة القديمة من جيبه من حين لآخر للتأكد من أن المسار

(١) المسيرى، نور والذئب الشهير بالمكار (قصة للأطفال)، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠.

(٢) المسيرى، سنديرللا وزينب هام خاتون (قصة للأطفال)، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠.

الواقعى للأحداث يسير وفق السيناريو القديم . إلا أن الواقع الحى المتغير يفاجئه دائماً بأحداث مخالفة ، فيضطرب اضطراباً شديداً فى كل موقف ، إلا أنه يصبر على «تفليق» الواقع ليتفق و«النص»! وعندما يصل الذئب إلى منزل الجدة ، يفاجأ بأن نور قد سبقته إلى هناك هى وإخوتها الصغار ، بما يخالف السيناريو أيضاً ، وإذا بالضربات تأنيه من كل اتجاه! على أن هذه الضربات لم تكن هى المشكلة الحقيقية التى عانى منها الذئب ، ولكن كان يؤرقه السؤال : كيف وصلت نور قبله؟! . . «فحسبما جاء فى الكتاب القديم لابد أن أصل أنا قبلك . . كيف حدث هذا؟!» . ويلاحظ أنه ما إن انتهى الذئب من هذا التساؤل حتى توقف الأولاد عن ضربه ، ذلك أن الانتصار «المعرفى» قد تحقق ، ووصلت الحكاية إلى ذروتها الحقيقية! فالحكاية لا تهتم بالمستوى السردى الظاهرى للأحداث ، وإلا لاستمر الأطفال فى ضرب الذئب حتى قُتله مادياً . لا معنوياً وحسب . بل إن الذئب نفسه لم يفكر فى دخول معركة قد يفوز فيها ولو بواحد من الضحايا ، ذلك أنه انهيار تماماً بعد انكشاف نموذج المعرفة الذى فقد قدرته التفسيرية إزاء الوقائع والأحداث الحية الجارية .

وفى مقابل هذه العقلية الحرفية ، تطرح الحكاية نموذجاً آخر للقديم ، وهو نموذج الجدة التى تعرف الحكايات القديمة والجديدة أيضاً ، ولا تمنع فى مشاركة أحفادها فى رحلاتهم إلى ممالك الأشواق حيث يبدعون حكاياتهم الخيالية الجديدة .

ولكن موقف الجدة من الذئب فى نهاية الحكاية كان موقفاً لافتاً للنظر ، فهى لم تحكم بطرده ، بل أتاحته له فرصة حقيقية للمشاركة فى عالمها الصغير ، فطلبت منه المشاركة فى العمل مع الأطفال ، ووكّلت إليه مهمة تنظيف حديقة المنزل ، ودعته أيضاً إلى مشاركتهم فى العشاء بعد الانتهاء من عمله .

ولكن حين تُطلُّ الجدة والأطفال من النافذة فى المساء ؛ فإنهم يفاجأون بأوراق الأشجار متراكمة فى الحديقة كما هى ، «وبعيداً فى الأفق كان الذئب العجوز يجرى نحو الغابة والتلال والجبال يحمل كتابه القديم» . وهكذا تنتهى الحكاية ، ولكن خطر الذئب لا ينتهى معها ، فهو يظهر من حين لآخر فى حكايات أخرى متربصاً بين التلال!

لماذا اختار المسيرى هذه النهاية المتشائمة - وربما الواقعية! - للحكاية؟ ربما لاعتقاده بأن الحوار مع الذئب لا طائل منه، وأن تطور العقلية الحرّية هو من قبيل المستحيل. وربما ليؤكد على أن إدماج الذئب في المجتمع الجديد لا يكون بتوفير الطعام له فقط، بل إن الأمر رهنٌ بحدوث تحولٍ معرفي حقيقي في عقليته، بالانتقال من النموذج «الحرّفى» إلى النموذج «الإبداعى»، وهو الأمر الذى يستدعى حواراً طويلاً شاقاً، وهو ما لم تلتفت إليه الجدة.

ويكاد تميز المسيرى فى «الحكاية» بين هذين النموذجين فى التعامل مع «النص» يكون معادلاً موضوعياً لتمييزه بين «النموذج المادى (المتلقى)» و«النموذج التفسيرى (الاجتهادى)» فى تفسير العالم، بما فيه الإنسان. فالإنسان الحقيقى «قادر على تفسير العالم والنصوص». فاللغة ليست أيقونات تشير إلى ذاتها، وإنما مفردات وجُمْلٌ لها قواعدها^(١). و«الإله يزود الإنسان بالعقل الذى يميزه عن سائر الكائنات (بما فيها الذئب وغيره من الحيوانات)، وهذا ما يجعل الإنسان إنساناً (أو إنساناً ربانياً)»^(٢).

ملاحظة أخيرة

خلال المرحلة الأخيرة فى إنجاز هذه الدراسة، كانت قصاصات الأوراق وكروت الملاحظات الخاصة بالموسوعة والحكايات قد تداخلت «خطأ» على سطح المكتب، بحيث اختلط الأمر علىّ تماماً ولم أعد قادراً على تحديد مصدر الفكرة. . أهى الموسوعة أم الحكايات؟! فالفكرة من هنا تتواصل مع الفكرة من هناك، تماماً كما يتكامل العقل مع الوجدان، ولم أعد أجد مبرراً للسؤال: «أهما نصّان أم نصٌّ واحد؟»!



(١) المسيرى، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سبق ذكره، مادة «الزعة الربانية»، ص ٨١.

(٢) نفسه، مادة «الثنائية الفضاضة: نمط إنسانى (ربانى) عام»، ص ٨١.

المراجع:

- ١ - د. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، الجزء الأول (الإطار النظري)، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ١٩٩٩.
- ٢ - د. عبد الوهاب المسيري، حكايات هذا الزمان (مجموعة قصصية للأطفال)، نص مطبوع على الكمبيوتر.
- ٣ - د. عبد الوهاب المسيري، ماهي النهاية؟ (قصة للأطفال)، تحت الطبع، نص مطبوع على الكمبيوتر.
- ٤ - د. عبد الوهاب المسيري، سندريللا وزينب هانم خاتون (قصة للأطفال)، دار الشروق، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٠.
- ٥ - د. عبد الوهاب المسيري، قصص واقعية جداً (قصة للأطفال)، تحت الطبع، نص مطبوع على الكمبيوتر.
- ٦ - د. عبد الوهاب المسيري، من زهرة إلى زهرة (قصة للأطفال)، تحت الطبع، نص مطبوع على الكمبيوتر.
- ٧ - د. عبد الوهاب المسيري، البحث عن الأيس كريم (قصة للأطفال)، تحت الطبع، نص مطبوع على الكمبيوتر.



قصة تشكّل مفكر عربي كبير

المسيري في سيرة غير ذاتية .. غير موضوعية!

إبراهيم درويش *

تطمح سيرة الكاتب والمفكر المصري عبد الوهاب المسيري إلى تقديم خلاصة لرحلته الفكرية كمثقف عربي مصري، وليس سردًا لحوادث حياته كأب وزوج وابن وصديق وعدو. ولأنها كذلك؛ فهي تحاول رصد التحولات التي أصابت البطل (الكاتب)، وتؤرخ بالقدر نفسه لجيله.

ويتخذ المسيري من قصص الطفولة والتكوين والدراسة أرضية ليبدأ من خلالها مجمل الأفكار التي تعلمها في الجامعة أو غيرها، من خلال الحوار والسفر والتعرف على الثقافات الأخرى.

إن مجال السيرة التي يعمل الكاتب هنا على استكشافه يكمن في قدرتها على استيعاب الأفكار وتطبيقها، ولهذا السبب؛ فإن النموذج «البيوجرافي» للسارد يصبح ثانويًا في مجال سيادة الذاكرة المتداخلة مع الفكر ومنطق الوجود وفلسفته.

فالكاتب هنا يقلب المعايير المعروفة في السرد الذاتي، التي تركز على أثر البيئة على تكوين الشخصية الفكرية والثقافية، مركزاً على عكس ذلك. على أهمية التعليم والمعرفة في تشكيل رؤية الفرد عن تاريخه ونفسه وذاكرة طفولته، وبالتالي عالمه الذي عاش فيه.

* صحفي فلسطيني مقيم في بريطانيا.

«بورتريه، غير موضوعي»

عندما بلغ الكاتب والمفكر عبد الوهاب المسيرى سن الأربعين طلب من الأكاديمي والفنان الفلسطيني كمال بلاطة رسم «بورتريه» له، فما كان من بلاطة إلا أن رسم بعض مؤلفات الكاتب، فكان البورتريه صورة غير ذاتية وغير موضوعية! ولهذا السبب اختار المسيرى عنواناً غير ذاتي وغير موضوعي لسيرته، فهو معنى بالكتابة عن الأحداث التي شاركت في تشكيله وتكوينه الفكري. وبناءً عليه فقد كان المسيرى انتقائياً في سيرته، حيث اختار من أحداثها ما اعتقد أن له علاقة بمسيرته الفكرية، أما الأحداث الشخصية ذات الطابع الذاتي - والتي قد تهم عائلته وأبناءه - فقد استبعدوها. ولهذا السبب؛ فإن الإطار الاختياري أو الانتقائي هذا ساعد على عقد المقارنات، والقفز أحياناً على منطق التتالي الزمني، مركزاً على هذه القضية أو تلك. فهو ينطلق من مفهوم أن المعرفة الإنسانية معرفة مقارنة، ولهذا السبب فالكاتب يقدم عدداً من المفاصل والمحاور الكثيرة التي ساهمت في بناء شخصيته، فالقلق الشخصي قاد إلى قلق معرفي قدم مع حضوره عدداً من الأسئلة. وعليه؛ تبدو السيرة في إطار منها صورة عن تشكّل مفكر عربي في منتصف القرن الماضي، والعوامل العامة والخاصة التي غذت عند الكاتب فضول المعرفة والنزوع نحو البحث عن منهج. ولا ينكر المسيرى أن هناك علاقة بين الفضاء والمكان والزمان الذي يعيش فيه الشخص وبين النوازع الذاتية والشخصية، فالعلاقة هنا جدلية، يشبّهُها بالبذور التي تشير إلى بنية تكوينه، والثمر التي تشير إلى عناصر تكوينه.

وفي هذا السياق تبدو أحداث مثل حادثة الثورة المصرية عام ١٩٥٢ - والتي قلبت مفاهيم السياسة ونظامها من الملكى الجمهورى - عَرَضِيَّة؛ لم تترك أثراً كبيراً عليه. فيما يظهر لقضية أخرى مثل الصراع العربى الإسرائيلى أثر أكبر، وهذا الصراع هو الذى قاده إلى كتابة أهم أعماله **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد** الصادر عام ١٩٩٩. وهذا لا يعنى بالضرورة أن الكاتب الراوى لسيرته لم يكن وطنياً؛ فالسيرة تشير إلى غير ذلك، ولكن رحلة الكاتب الفكرية لها

ظروفها واتجاهاتها، فهو الذى عاش ما عاش من أحداث وتجارب، وطرح بناءً عليها ما طرح من أفكار.

ويدولى أن الكاتب حاول أن يبتعد فى تسجيله لرحلته الفكرية عن الإطار الذاتى، الذى عادةً ما يطبع أعمال كُتّاب حاولوا تسجيل حياتهم وكفاحهم، فوقعوا فى أسر الذاتى «الأنوى» وبدّوا اعتذارين، هذا إن لم يحاولوا تشكيل تاريخ خاص لهم لا علاقة له بأعمالهم أو كفاحهم! أو بدّوا فى مناسبات أخرى نرجسيين وناقدين لكل شخص، أو فضائحيين، حيث يمارسون الكتابة عن أنفسهم من خلال مفهوم الاعترافات الأدبية التى بدأت فى تقاليد الأدب الفرنسى فى القرن التاسع عشر. وعليه؛ يكثر المسيرى من نقل الاستشهادات من أعماله وكتابه.

وهو يقسم سيرته هذه قسمين، يتصدى كل قسم منها لقضية ما، فى الأول يتحدث عن الظروف العامة التى شكلت تفكيره، وهو فى هذا القسم يلجأ إلى إعادة التشكيل والرسم والبناء، أى بناء الماضى مستعيداً عدداً من رموزه الهامة. أما فى القسم الثانى فيقوم المسيرى بدراسة الأشكال والقضايا التى ساعدت على تكوين قلقه المعرفى، وهو هنا يقدم ما يمكن اعتباره شهادات كتابية عن أعماله وتواريخها وتطورها حتى عمله الأهم (الموسوعة). وحتى يؤكد المسيرى على أهمية «الفكرى والمعرفى» فى سيرته فهو يقدم ملخصاً عاماً لأهم أحداث حياته فى مقدمة كتابه.

ومع ذلك؛ فكتاب المسيرى ليس كتاب أفكار، حيث يقدم الكاتب فيه خلاصة لرحلته الفكرية المجردة عن الذاتى، ويترك للقارئ مهمة الاستخلاص أو حتى التفكير فى طبيعة الحياة التى عاشها هذا المفكر أو ذاك فعلى خلاف ذلك، تخلط سيرته بين الذاتى والمعرفى، ولكنها تضع المعرفى فى المقدمة، أما الذاتى فيأتى فى المرتبة الثانية. المسيرى ليس متأكداً من ماهية هذا الشكل فى قراءة الحياة الذاتية واستعادتها، ولذا فهو يتساءل عما إذا كان هذا الشكل الأدبى جديداً أم قديماً، أم أنه فى ملمح منه يخلط بين القديم والحديث. وهذا الإشكال بالذات يتركه الكاتب للقارئ ليحكم عليه، وبناءً على نجاحه فى التعرف على هوية الكاتب المعرفية.

دمنهور: حارسة الإله، أم نهز دماء؟

مذكرات المسيرى هى فى ملمح منها صورة عن التحولات فى فكر الكاتب الذى شهد مرحلة هامة من التاريخ العربى، وهى المرحلة التى اتسمت بالحيات والمصائب والهزائم، كما شهدت تجريباً فى عالم السياسة، وإن لم يتجاوز هذا التجريب مرحلة الشمولية السياسية، على رغم ما احتوى فى داخله من أيديولوجيا ومفاهيم وأفكار. ولهذا السبب انعكست هذه الملامح على حياة المسيرى؛ فقد انتقل من معسكر إلى آخر، من المعسكر الوطنى إلى الدينى، ومنه إلى اليسارى، وبعد ذلك أعاد تشكيل هذه المؤثرات فى إطار جديد. فهو محسوب فى ملمح من أفكاره على التيار الإسلامى، فيما ينظر إليه بعض الإسلاميين على أنه علمانى، وثمة من لا يزال يتعامل مع تراثه اليسارى. وعلى كل؛ فالمسيرى ليس بالضرورة مستقلاً، فالقلق الفكرى والمعرفى يدفع الإنسان أحياناً إلى تجريب أشكال عديدة من المعارف والأطر المعرفية.

بعد كل هذا، ماذا يقول المسيرى عن البذور الأولى التى شكلت عالمه المعرفى؟

هنا يأخذنا فى رحلة إلى عالم مدينته دمنهور، ونعرف أن اسمها - كأي اسم من أسماء الأماكن - محاط بالفكر «الميثولوجى». وتشير التسمية الشعبية إلى محاولة العقل البشرى إضفاء فكرة خاصة على المكان بتشكيل تاريخ جديد، فدمنهور تعنى فى المخيلة الشعبية أنهار الدم، إشارة إلى الفتح الإسلامى لمصر - الذى لم يكن دمويًا كما تصوّره الذاكرة الشعبية. وعندما كبر الكاتب عرف أن اسم المدينة فرعونى يشير إلى اسم الإله المصرى القديم حورس (دمن حورس، أى مدينة الإله حورس).

وإذا كانت المخيلة الشعبية تحاول تركيب تاريخ جديد للمكان؛ فالعائلات المصرية - والريفية منها خاصة، مثل أية عائلة ممتدة فى العالم الإسلامى - تحاول، أيضاً، تقديم تاريخ لها ذى خصوصية، باعتبارها تنتمى إلى الدوحة النبوية. فعائلة المسيرى - كما يقول - تعود حسب شجرتها إلى النبی صلى الله عليه وسلم، ولكنها تنتمى بالأصل إلى عائلة مهاجرة من المغرب. وعائلة المسيرى عائلة تجار، وأعترف أن أول ما خطر ببالي حينما تحدث الكاتب عن شجرة العائلة اسم «المسيرية» وهى

قبيلة تعيش فى السودان، ولم يخفَ على الكاتب هذا الربط، إلا أن السودانيين يعتقدون أن هذه القبيلة وقبائل أخرى ربما حضرت إلى السودان من الجزيرة العربية أو أثناء هجرة بنى هلال، حيث خرجت هذه القبائل من الجزيرة إلى مصر المملوكية، وبعدها هاجرت إلى شمال أفريقيا، وقد يكون بعضها - حسب بعض الروايات - هاجر إلى السودان.

أشار المسيرى إلى برجوازية ريفية تنتمى إلى تقاليد البرجوازية المعروفة فى المدن، ومع ذلك فهى برجوازية ذات طابع خاص؛ إذ أنها ظلت عصيةً على التغيير، فهى لم تتأثر بمحاول التغريب والحدائث التى أصابت المدينة، ولم تتأثر بالارستقراطية الإقطاعية التى كانت سائدة فى مصر الملكية، ولكنها حافظت على تراثها الإسلامى العربى. ولهذا السبب، كانت هذه الطبقة الاجتماعية المتعلمة والمكتفية ذاتياً والريفية فى مظهرها تنظر إلى محاولات الخروج عن الإطار الاجتماعى، بتقليد الطبقات الاجتماعية الأخرى والإقبال على شراء الألقاب من الملك - نظرة شك وارتياب.

نشأ المسيرى مثل أقرانه فى بيئة سياسية وثقافية خاصة. فمصر التى عاشها فى صباه هى تلك التى رسم معالمها نجيب محفوظ فى ثلاثيته، مصر الراححة تحت الاستعمار البريطانى، ومصر الخديوية الإقطاعية. ولهذا السبب يقول المسيرى إن معالم النضج السياسى ظهرت على جيله فى وقت باكر، وكأى جيل يخلط الوعى السياسى بـ «الشقاوة»، فقد قام عددٌ من أقرانه بالسخرية من الجنود الإنجليز، كما شكل جمعية سرية هدفها محاربة الإنجليز، ويعترف المسيرى بأن الجمعية لم تكن إلا «لعب عيال»!

وعى سياسى باكراً

يتذكر الكاتب المظاهرات الشعبية ضد الملك فاروق، ومقاطعة البضائع الإنجليزية. وكان المسيرى على وعى بالنقاشات السياسية التى كانت تنشر فى

الصحف والمجلات ، فقد كان يقرأ كتابات سيد قطب فى صحيفة مصر الفتاة ، والتعليق المعروف الذى وضعه أحمد حسين ، لكى يعبر عن الفقر والحرمان الذى يعيشه الشعب المصرى فى ظل الملك ، والذى صار مثلاً : «رعاياك يا مولاي» . هذا الاهتمام المبكر بالسياسة رافقه نوع من عدم الرغبة فى ممارسة الألعاب الرياضية ، ونوع من الضيق من الرياضيات وكل شىء له علاقة بالحساب . ويقارن المسيرى الوعى السياسى التى تميز به جيله بعدم الاكتراث الذى يؤليه الجيل الجديد بكل ما يتعلق بالسياسة ، والذى قد يرتبط بالإعلام الحديث والتلفزيون - الذى لا يتورع الكاتب عن وصفه بأقذع الأوصاف !

يستعيد المسيرى من حياة دمنهور ما ترك أثراً على تفكيره ، ويحدثنا عن الطابع المعمارى الجميل الذى يطبع بعض المباني فيها ، وفى هذا إشارة ذات دلالة إلى أن المدينة أو البلدة لم تكن معزولة عن العالم الخارجى ولا عن الثقافات الأخرى . فالمباني التى سحرته هى تلك التى قام بإنشائها محافظ البحيرة وبناها على الطراز المعمارى الذى انتشر فى أوروبا فى نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، والذى عُرف باسم «الأرنوفو» أو الفن الجديد ، والذى كان ثورياً فى زمنه .

ويلاحظ الكاتب أن انتشار عدد من الأشكال المعمارية والحديثة فى مدينته لا يعنى أنها تحولت إلى «ميتربول» (مدينة كبيرة) ، بل على العكس ظلت - على حدائنها - قرية كبيرة ، ومدينة تجارية تعيش فيها عائلات تجارية ، وفى قلبها «مشتل» ضخم يشير إلى البيئة الزراعية التى تطبع الحياة العامة فى المدينة / القرية . ومن هنا ؛ فقد جمعت دمنهور بين سمات المدينة والقرية ، حيث كانت مركزاً يقصده الفلاحون من القرى المجاورة لنقل المتوجات وبيعها فى سوقها الأسبوعى الذى كان يعقد يوم الاثنين . ولا يجد المسيرى فكرة تشير إلى المحافظة واحترام النعمة والحرص عليها وعدم تبديدها فى المدينة إلا فكرة إعادة التدوير (أو إعادة إنتاج المواد والاستفادة منها قدر الإمكان) . فيقول عن ذلك : إن المجتمع كان لا يتسامح مع فكرة التبخير ، وكان يحاول الاستفادة قدر الإمكان من كل شىء . . فكل شىء زائد كان يعاد توظيفه .

وفى مقارنة مع حال الأجيال الجديدة يقول الكاتب: إن حِسَّ الوفرة جعل من فكرة التدوير مفهوماً زائداً أو لا قيمة له.

سيادة المجتمع على الفرد

كأى مجتمع يعيش على حواف المدن الكبيرة، كان نمط الحياة فى دمنهور بطيئاً، فيه متبع للعمل والزراعة، وتفقدُ العائلة الممتدة التى كانت تعيش جنباً إلى جنب. ولهذا السبب فالحياة كانت لها صورتها الإنسانية والحميمية، مقارنةً مع واقع الإنسان المعاصر، حيث حولته الحياة الصناعية إلى آلة. ومن هنا؛ فحركية الرجل أبعدت الإنسان عن محيطه العائلى. كما أن عصر السرعة وإيقاع الحياة السريع جلب مزيداً من التوترات الإنسانية والقلق. وفى غياب متسع من الوقت، صار الإنسان يدوس أخاه الإنسان بلا رحمة، كما يقول المسيرى. الانسجام لم يتوقف عند نمط الحياة، بل فيما يسميه الكاتب تقارب الأجيال، فالجميع يستمع إلى نفس الأغاني ويلبس نفس الملابس، فلم تكن ظهرت بعدُ الثقليعات الشبابية الجديدة وملابس «الموضة» وما إلى ذلك، وهو ما لاحظته الكاتب حينما سافر إلى الولايات المتحدة للدراسة.

للقرية أو البلدة شعائرها الخاصة، خاصةً فيما يتعلق بقواعد السلوك الاجتماعى، وذلك على خلاف الوضع الحالى، حيث للفرد حريته فى اختيار ما يراه مناسباً بعيداً عن قواعد السلوك الاجتماعى. أما فى أيام الكاتب فالمجتمع كان القاعدة أو الأصل، فيما كان الناس هم الفرع، فاللباس كان يلتزم بـ «الشفرات» الاجتماعية، وحينما أطلقت الحداثة برأسها أصبح لباس الرأس من الشعائر الهامة، فقد فرض النظام التعليمى على الطلاب ورجال الحكومة لبس الطربوش. وبالنسبة للمرأة فقد عبّر لباسها عن عدد من المستويات، فالفتاة فى سن الزواج كان يسمح لها بارتداء الملابس الحديثة التى تظهر أحياناً مفاتها، أما النساء الكبيرات والمتزوجات فكنَّ يلبسن «البرقع واليشمك»، فيما كانت الخادومات يلبسن زياً فلاحياً جميلاً، ويعلق المسيرى بأن احتشام الخادمة المصرية فى الأربعينيات يختلف جذرياً عن

المشاهد التي تبرز الآن في بعض المجتمعات الخليجية خاصة المجتمع السعودي منها، حيث تلبس المرأة السعودية العباءة فيما تسير خلفها خادمتها الفلبينية بالجيز حاسرة الرأس! ومع هذا التنوع في اللباس كانت المرأة الريفية تنباهي بلبس الذهب - أو «الصيفة»، والذي كان في الحقيقة طريقة ادخار للعائلة يجعلها غير مضطرة للذهاب إلى البنك، ولبسها كان من جهة أخرى منه علامة على الغنى والموقع الاجتماعي.

يقول المسيري: إن المجتمع كان يحدد الطريقة التي تقام فيها الأفراح والأتراح، فكل شيء كان مرسومًا ويتبع إيقاعًا صارمًا يتوحد به الجميع. ومع أن «الفرح» ظل المناسبة الاجتماعية الكبرى في هذه القرية المدينة، فقد كان متاحًا للجميع، فهو مناسبة يتساوى فيها الغنى بالفقر. وبمقارنة بسيطة مع أفراح اليوم في مصر، يقول الكاتب: إن «الفرح» أضحي - مثل غيره من الأشياء - مناسبة غير إنسانية؛ لأنها تقوم أكثر ما تقوم على التباهي والإسراف والتبذير. ويقدم الكاتب عددًا من المظاهر الباذخة في العرس المصري الجديد، ويحدثنا عن رجل الأعمال الذي استقدم مخرجًا كنديًا لإخراج حفل زفافه، ففي مصر الآن ليس هناك فقط مخرجون يعملون في السينما والتلفزيون، ولكن هناك أيضًا مخرجو أفراح، يحوكون المناسبة الخاصة إلى استعراض عام! ولا تتوقف مظاهر الأفراح اليوم على هذه الاستعراضات؛ فتكلفة العرس الواحد في عالم «القطط السمان» تبلغ الملايين، حيث يتم استيراد الأزهار والورود من إندونيسيا، ويأكل الناس السالمون المدخن، وما إلى ذلك من مظاهر التبذير!

رمضان دمنهورى

يقول المسيري - كقارئ لعادات وقيم المجتمع، وباحث في النفسية المصرية - إن الحياة في مصر - خاصة في بلداتها وريفها - تتمحور حول العبادة والصلاة، فالحياة قائمة على شعائر الدين، وبدونها لا معنى لها. وما دام الأمر يتعلق بالعبادات والحس الديني الروحي الذي يطبع الحياة في مجتمعات الريف المصري، فالكاتب

يقدم لنا لوحة جميلة عن رمضان فى دمنهور ، حيث يتذكر الاستعدادات التى تقوم بها العائلة لاستقبال رمضان ، وتحضير المكسرات والياميش وكل ما يلزم لـ «الحُشَاف» . وهو الشراب الذى يعتمد على الفواكه المجففة ، ويعتبر شراباً خاصاً بـرمضان . كان الشهر الكريم لحظة روحية تلثم فيها العائلة كلها حول المائدة ، وتبدو المدينة فى حالة من الصمت تنتظر مدفع الإفطار ليعلن نهاية يوم من الصيام والعطش . كان رمضان بريثاً ، بعيداً عن الوحش الذى اخترق حياة المصريين والعرب ، ويقصد به المسيرى التلفزيون ، فلم تكن هناك فوايز ولا برامج ترفيهية . كان هناك فقط روح رمضان المهيمنة على المدينة والعائلة المجتمعة حول مائدة الإفطار . كان الناس يبدأون إفطارهم بالحُشَاف وقمر الدين ويتتهون بالقطايف والكنافة ، الحلوى الحتمية فى شهر رمضان المبارك ! رمضان فى دمنهور لم يكن يخلو من المسحراتى ، الذى كان دوره لا يتوقف عند الإنشاد ساعات الفجر ، بل كان يشارك فى التراتيل الدينية والأغاني الشعبية . وكانت هناك عادة حمل الفوانيس التى يحمل فيها الأطفال فوانيسهم ويمرون بالبيوت يطلبون ما يُعرف بـ «العادة» ، ويُشفع هذا الطلب فى معظم الأحيان بالأغاني . ورمضان لا يتم بدون موكب الرؤية ، حيث كان الحرقون فى المدينة يخرجون فى موكب احتفالى فى اليوم الذى يسبق رؤية الهلال . وينتهى رمضان بالعيد الذى تنتشر فيه الكلمات الإنسانية ، ويعبر الجميع بملابسهم الجديدة عن أخوتهم الإنسانية المشتركة ، فقد كان الجميع يهتثون بعضهم البعض قائلين «كل سنة وأنت طيب» .

يستعيد المسيرى من ذاكرة تلك الأيام الأغاني الشعبية والفوايز والألعاب اللغوية التى لم تكن تعنى شيئاً سوى التدريب على النطق ، والألعاب التى كان يقوم بها الأطفال مثل «برلاً برلاً برلليلاً» ، و«برتوس» ، و«كيلو بامية» ، و«البوكس» !

مقهى سياسى .. وإخوان مسلمون

بعيداً عن التشكيلات الشعبية والمظاهر العامة التى تعتبر ملمحاً هاماً من ملامح تعليم أبناء الريف ومصدرراً لثقافتهم الشفاهية ، كان فى دمنهور مقهى أدبى يملكه

أحد أقارب الكاتب . فقد كان «مقهى المسيرى» مَحَجَّةً للأدباء والشعراء الذين يتمنون إلى منطقة البحيرة ، ويقال إن الكاتب والروائي أمين يوسف غراب ، ومحمد عبد الحليم عبد الله ، وفتحي سعيد كانوا يترددون عليه . وعندما دخل المسيرى الجامعة ، صار عضواً كاملاً فى نادى المقهى ، الذى كان يجمع ثُلَّةً من المثقفين والأدباء ممن يتمنون إلى عدد من الإطارات الفكرية والأيديولوجية .

وفى مرحلة باكراً من حياته انتظم المسيرى لمدة يسيرة فى جماعة الإخوان المسلمين ، التى كانت تعتبر أكبر الحركات الإسلامية فى مصر فى ذلك الوقت . ويلاحظ الكاتب هنا أن معظم أعضاء الجماعة كانوا يتمنون إلى الطبقة المتوسطة . ويستعيد المسيرى هنا قصصاً عديدة - وطريفة فى الوقت نفسه - عن الشيوعيين الذين صاروا من الإخوان المسلمين ، والعكس . وحينما كان الكاتب فى دمنهور فى أثناء العدوان الثلاثى على مصر ، سمع إماماً ينشد قصيدة لعبد الوهاب البياتى ، الشاعر العراقى المعروف ، وعرف المسيرى أن هذه المرحلة ، أى مرحلة الخمسينيات ، كانت فترة بحث وتساؤل واستقرار . وكان أبناء الطبقة المتوسطة من أكثر القطاعات بحثاً فى المجتمع ، ويعنى المسيرى تراجع إسهامات الطبقة المتوسطة فى الحياة المصرية . ويربط الكاتب بين عملية البحث والشك بالتسامح فى المجتمع التقليدى ، والذى كان عاماً يشمل المسلم والقبطى . وبهذه المناسبة ينقل لنا المسيرى بعض مظاهر التعايش التام بين المسلمين والأقباط ، ويلاحظ أن الأقباط فى مواقفهم السياسية المناهضة للاستعمار لم يكونوا يختلفون عن إخوانهم المسلمين . ويتساءل المسيرى عن كيفية استعادة هذا الوئام فى مصر الحديثة ، بعد أن أصيب قطاع من المجتمع المصرى بما يسميه «لوثة فى موضوع الدين» .

يستدرك الكاتب على الصورة الرومانسية المثالية للحياة التقليدية فى المجتمع الريفى المصرى ، ليلقى أضواء على بعض الجوانب المظلمة فيها ، مثل الفردية التقليدية التى تنتمى فقط إلى الأساس القبلى وترفض الالتزام بالقوانين العامة . ونلاحظ أثر هذا التصرف على سلوكيات الحياة العامة ، فالشباب قد يلتزم بقيم عائلته ، ولكنه يتهاون أمام القيم المدنية العامة . وهنا يشير إلى سلوكيات المجتمع فى

المسجد والشارع، ففي الأول نلاحظ التزاماً بالشروط الدينية، أما في الثاني فنلاحظ إهمالها نسبياً. يتحدث المسيرى عن ازدواجية في التصرفات، فالمصري يحافظ على نظافة بيته، ولكنه لا يهتم كثيراً بنظافة المحيط حوله. وفي خضم هذا التذكير ينقل لنا المسيرى تحليلاً لقصة اللبناني توما الخوري «نحن رجالك»، والتي يعرضها كمثال على كيفية تحول الماضي إلى عبء في واقعنا الحديث. وفي نقده ثقافة المجتمع التقليدي يشير المسيرى إلى أهمية إدخال مجتمعاتنا العصر الحديث مع الحفاظ على القيم الإيجابية لهذه المجتمعات. فهو وإن وجه نقداً للقيم السلبية في المجتمع التقليدي فإنه يرفض التخلي عن الماضي الجميل، الذي يشير إلى الهوية والخصوصية الثقافية.

بين «الجيسيلشافت» و«الجمائيشافت»

يقول المسيرى إن علاقته الشخصية والعاطفية بمدينته دمنهور تشبه علاقة علماء الاجتماع الألمان بماضي ألمانيا وحاضرها، وهذه العلاقة هي التي أدخلت إلى علم الاجتماع هذين المصطلحين. حيث يشير الأول إلى التعاقدية في المدن والمجتمعات الحديثة، أما الثاني فيشير إلى المجتمع التقليدي الذي يختفي تحت العباءة الحديثة ويشير إلى الجماعة المتراحمة. ويذهب الكاتب إلى أبعد من هذا. إلى القول إن دراسة خلفيات المثقفين المصريين، لا سيما الثوريون منهم، تقودنا إلى استنتاج أنهم عاشوا مرحلة انتقال، ولهذا السبب لعبت الخلفية الريفية دوراً هاماً في إنجازاتهم الثقافية والسياسية. فالعلاقة بين التعاقد والتراحم - وبعد تجربة سفر وتعلم طويلة بين دمنهور والقاهرة ونيويورك والعالم العربي - أدت إلى تقوية حس الملاحظة لكل البنى التي تشير إلى العلاقة بين التعاقد والتراحم، وصارت هذه الثنائية أساساً للخريطة الإدراكية للعالم، أو ما يسميه المسيرى «النموذج المعرفي».

والكاتب يتبنى إلى تقاليد المجتمع التراحمي التقليدي، ومنه تعلم الكثير من العادات والسلوكيات الجميلة، منها الحرص على العلاقات الإنسانية والصدقات، وفي هذا الجانب يقص علينا الكاتب الكثير من القصص والمواقف التي تشير إلى

البعد الإنسانى فى العلاقة . ومن داخل هذه المواقف يقدم لنا الكاتب نقداً لعدد من المفاهيم والأفكار المرتبطة بالصدقة والصدى فى المجتمعات الغربية . ولأن الكاتب يُعلِّى من شأن العلاقات الإنسانية ، فإنه لا يرى أى داعٍ لربط العلاقة الإنسانية بمفاهيم مادية مثل الهدية أو إرسال رسائل شكر على دعوة ، وما إلى ذلك .

وهذه الصيغة التراحمية التقليدية جعلته يرفض الظهور بإعلان تليفزيونى فى أمريكا عام ١٩٦٣ ؛ لأنه شعر بأن يبيع نفسه وتخلّى عن صيغة التعاقد التراحمية التى ينتمى إليها . يرى المسيرى أن الشئ الذى تعلمه من المجتمع التراحمى يرتبط باحترام الإنسان وإدراك أهميته ككائن حُرّ نبيل ، وأهمية العواطف . ولهذا السبب عبّر الكاتب عن حب خاص لأفلام المخرج اليابانى المعروف أكيرا كيروساوا ، الذى قدّم فى كل أعماله شخصيات ملحمة لا تتردد فى التعبير عن مشاعرها ، وهو نفس السبب الذى حملته للإعجاب بالחס الإنسانى العام لـ **السيرة الهلالية** ، وبرواية **الأمير الصغير** لسانت اكسوبرى .

فى مقابل التعاقد والتراحم هناك التنافس والصراع ، ولهذا السبب فضل الكاتب الثنائية الأولى على الثانية لطابعها الإنسانى الخاص . ويخوض الكاتب فى غمار هذه الثنائية لتحليل الكثير من الممارسات السلوكية والفكرية التى تطبع حركة المجتمعات الغربية . ولكنه يتجنب التعميم ؛ فهو لا يعتبر مثلاً المجتمع الأمريكى مجتمعاً قائماً على التعاقد فقط ، فقد توجد فى المجتمع الأمريكى هذا جيوب تراحمية ، خاصةً فى مجال العلاقات الشخصية ، وليس فى بناء النموذج التركيبى والإدراكى العام للمجتمع الأمريكى نفسه . ولهذا السبب فالفرد الأمريكى يعيش نوعاً من الثنائية الحادة فى حياته الخاصة وعلى مستوى الممارسة . وينفس السياق لا يمكن - حسب مفهوم الكاتب - اعتبار المجتمعات العربية الحالية مجتمعات قائمة على التراحمية والإنسانية ، فنموذج التعاقد والصراع يزحف رويداً رويداً على المجتمع العربى الذى أصبح فيه كل شئ بضمن . وفى هذا السياق يطبق الكاتب النماذج المعرفية والإدراكية وعلاقات الإنتاج على مجمل المظاهر والسلوكيات التى عاشها فى صغره أو جربها ولا حظها فى مجتمعه . ومن خلال ذلك يقدم لنا الكاتب

خلاصة لهذه الأفكار ، التى تتداخل مع التجارب الشخصية والأمثلة والحكايات الكثيرة والأمثلة ، بحيث تتحول السيرة من كونها مجرد سرد ذاتى للأحداث ، لتكون مساحةً وفضاءً لطرح الأسئلة ذات البعد المعرفى والفلسفى التى تتعلق أساساً بالإنسان والكون والوجود .

صراع دائم مع «المؤسسة»

فى قراءة شهادة المسيرى الفكرية نعثر على عدد من الملامح الأولية التى ساهمت فى تشكيل مواقفه الفكرية : نزعه التحليلية ، وقلقه المعرفى الدائم الذى يحاول دائماً تفسير الأشياء وقوليتها فكرياً حتى وإن كانت صغيرة .

وفى الجزء الأول من مذكراته يحدثنا عن صراعه الدائم ضد «المؤسسة» ، التى تعنى أحياناً «المحسوبة» ، أو تشير إلى الإطار التعاقدى المتزوع عن فكرة التراحم والتعاقد . ويتابع إظهار «قرفه» الدائم من المؤسسة ؛ لأنها تتناقض والطريقة التى يتعامل بها المجتمع التقليدى مع القضايا العامة . فالفرد القادم من الريف يضيق ذرعاً فى غالب الأحيان بالمؤسسات اللاشخصية التى تتعامل مع الطلبات والأوراق ولا تقيم وزناً للإنسان أو الفرد . وكعادته يفرق الكاتب هنا فى ضرب الأمثلة ، ولكنه يشير إلى أن المؤسسات اللاشخصية وإن كانت ظاهرة عامة فى الغرب إلا أنها بدأت تظهر فى عالمنا العربى بفعل التحديث ، والذى أضيف إليه جانب آخر وهو تقاليد البيروقراطية المتجذرة فى المجتمع المصرى . ويضرب الكاتب هنا عدداً من الأمثلة التى واجهها ، خاصةً مقابل شركة مصر للطيران ، وبعض المواقف التى كادت فيها المؤسسة تطحنه ، منها أنه حاول مرة وهو فى السعودية تغيير رخصة قيادة سيارته ، ولأنه كان واعياً بقيمة الوقت ، فقد اختار تغيير الرخصة بنفسه ، وبدون أن يرجع إلى الجهة المختصة ، وظن أنه بهذا الفعل سيكون قادراً على الهروب من المؤسسة ! وعلى خلاف توقعاته وقع أسيراً فيها - بالطبع - حينما ارتكب مخالفة مرورىة ، وعندها كان عليه الدفاع عن نفسه ، فليجأ إلى طريقة الإقناع حينما تبين أن الشرطى السعودى كان من المعجبين بكتاباته ، وحلَّت الأزمة !

ومن القضايا التي يحلل الكاتب أبعادها ويربطها بتطور وعيه الفكرى والعقلى، ما يسميه الوعى بالموت والمرض . فالموت فى المجتمعات التقليدية له رهبته وطقوسه، وهو أمر لا يحتمل المساومة أو الهزل . ومع ذلك فهو جزء من الوعى الإنسانى، إذ يجهز له الإنسان نفسه، وحينما تمر الجنازة مثلاً فى الطرقات تتوقف الحياة عن العمل ويتسابق الناس إلى حمل النعش . وبنفس السياق يمكن فهم موقف الإنسان من الضعف الجسدى أو المرض .

ومع ذلك؛ فلم يكن الكاتب واعياً بحقيقة رهبة الموت والخوف من المرض . ويعترف أنه طوال حياته لم يشارك فى جنازة إلا فى عدد محدود من المرات . والغريب أن كاتبنا الذى يغرق فى رسم طقوس ذاتية وشكلية لحياته كان يحمل موقفاً سلبياً من الطقوس الاجتماعية، ويقول إنه لم يذهب إلى بيوت العزاء إلا فى عدد قليل من المرات، وكانت وسيلته للتهرب من المسؤولية هى التعلل الدائم بانشغاله فى كتابة موسوعته الكبيرة عن اليهودية والصهيونية التى بدأ العمل فيها فى وقت مبكر من حياته، فى سن الثلاثين . ويعتقد المسيرى أن سبب ابتعاده عن هذه الأمور الطقوسية لم يكن مرتبطاً بانشغاله بالكتابة والبحث، بقدر ما كان الأمر يتعلق بموضوع التأمل، فقد كان الكاتب يبحث دائماً عن طريقة يتعد فيها عن الأحداث . فحينما توفى والده كان المسيرى فى نيويورك، ولهذا السبب لم يذرف عليه الدموع، ربما للبعد الجغرافى . وبدلاً من التواح، ذهب المسيرى إلى المسرح وشاهد مسرحية بريخت القاعلة والاستثناء، وهى المسرحية التى اعتبرها طقساً جنازياً لوالده! هذا الفعل الإشكالى يجب ألا يفهم منه أن الكاتب كان يتجاوز حرمة الموت، خاصة أن الميت كان والده، بل يرتبط كما يقول الكاتب بحسّ التأمل ومحاولته مسايرة نزعة التفلسف . وهذه النزعة ليست نزوة من نزوات الشباب الذين يحاولون عادةً فى فترة الفتح العقلى والنفسى إضفاء نوع من الرومانسية على أفعالهم، ويغلفونها أحياناً بإطار من التشاؤمية والقلق النفسى الأسود . فالمسيرى يعترف بأن هذه النزعة رافقته طوال حياته، وتركت آثارها الإيجابية والسلبية عليه . ومع التأمل كان هناك نوع من التجريد والتفلسف يقود إلى مواقف محرّجة أحياناً، فالكاتب يقدم لنا الكثير من الأمثلة التى حاول فيها التعامل مع موضوع المرض أو

الموت عبر المنظار العقلاني والتجريدي الفلسفي، وكانت النتيجة الكثير من المواقف المحرجة! وأعتقد أن الكاتب كان يفهم أن الكثير من الطقوس الاجتماعية لا يمكن تحليلها من خلال منظور عقلاني فلسفي بحت.

لم ينحصر الوعي بالنهاية في تفكير المسيرى بحس الرهبة فقط؛ ففي بعض الأحيان كان يشير إلى لحظة جمالية. ولاهتمامه بالموت، فقد حاول الكاتب تحليله نظرياً حينما تعرّض له في فصول من أطروحته للدكتوراه عن مفهوم الموت عند كلٍّ من الشعاعين وردزورث وويتمان. التعامل مع الموت والمرض من خلال العالم الفلسفي المجرد، حينما واجه الكاتب صدمة الموت بنفسه. فبعد الانتهاء من موسوعته التي استغرق في كتابتها حوالي ربع قرن، وصله نبأ حزين، وهو وفاة زوج ابنته، وقد ترك هذا الخبر أثراً نفسياً عليه وأثر على جهازه العصبي، ليجد الكاتب نفسه - وهو الذي لم يعانٍ من أية أمراض طوال حياته - أسيراً للفراش والمرض.

وكانت تجربة الكاتب مع المرض مثيرة، إذ أنه عانى من آلام في ظهره أقعدته عن الحركة، وعلمته التجربة أن للقدرة الإنسانية حدوداً. فالمرض جاءه بعد الانتهاء من الموسوعة، وكان الكاتب يُعَدُّ في هذه الفترة الكثير من المشاريع البحثية والكتابية. إلا أن المرض - الذي حاول في السابق قهره بتطوير فكرة السيطرة على الجسد - علمه أن العقل الإنساني له حدوده ونهاياته. وفي هذا الجو التشاؤمي والحزين، سرت شائعة أن الموساد هي التي وضعت الميكروبات التي تسببت في إصابته بهذه الأمراض، وهذا تطبيق كوميدى لنظرية المؤامرة، وقد جاء هذا الافتراض لأن المرض أصاب الكاتب بعد الانتهاء مباشرة من الموسوعة!

«داء التأمل»، والنزعة الطقسية

محاولة إيجاد مساحة بين الكاتب والأحداث وتغليفها بحسّ فلسفي تشير إلى بعد آخر في شخصيته، ربما كان مسئولاً عن إغناء إنتاجه الإبداعي، وهذا البعد

يرتبط بغلبة التأمل عليه . وحسب استعداداته ؛ فهذا الحس لم يولد معه فى فترة النضج والوعى بالعالم من خلال الكتاب ، ولكنه يرتبط بالطفولة وذكرياتهما ، وربما ارتبطت هذه العزلة بالذوق الفنى للعائلة الذى كان مختلفاً عن ذوق بقية المجتمع فى دمنهور . فهو يقول إنه لم يستمع إلى أم كلثوم ولو مرة واحدة فى بيتهم ، ولهذا السبب فهو لا يجيد الاستماع إليها ، لأنه يحتاج إلى فن وذوق خاص («مخمخة» بالتعبير المصرى!) . عندما يتأمل المرء ؛ يقوم ببناء عالمه الرومانسى ، ومن هنا اكتشف الكاتب «فيروز» ، التى عاش معاناة شديدة فى متابعة أغانيها ، لأنها كانت تذاع فى وقت متأخر من الليل أو فى ساعات الصباح الباكر .

كانت القراءة من أهم الطقوس التى ارتبطت بالتأمل والانفصال عن العالم الحقيقى والتحليق ، أو خلق عوالم فلسفية مثالية . وقد تعرف المسيرى على المكتبة العامة (أو مكتبة البلدية) بالصدفة ، وفيها بدأ يقرأ كتابات عبد الرحمن الرافعى عن تاريخ مصر الحديث ، كما بدأ يقتنى الكتب ، وهى عادة لم تكن معروفة بين أبناء التجار فى ذلك الوقت . ويعترف الكاتب أن القراءة لم تكن هواية من هوايات الشباب الغض ، وقد تحولت إلى تجربة فكرية ومعرفية بفضل التوجيه الذى تلقى من مدرّسه . وهنا تجب الإشادة بالكاتب الذى يعترف بفضل أساتذته عليه ، ويقول إن تجربته مع التعليم فى مصر فى حصيلتها العامة كانت سعيدة ، باستثناء تنغيصات بعض المواد التى لم يكن بطبعه ميالاً لها! والغريب أن المسيرى ابن التاجر لم يكن عارفاً بأسرار الحساب ، التى كانت بمثابة أصل المهنة . وعلى خلاف الطلاب الذين كانوا يكرهون مادة الفلسفة بطبيعتها المنطقية الجافة ، شُغف المسيرى بهذه المادة وأصبح عارفاً بأسرارها .

وقد وُلد التأمل لدى المسيرى عددًا من «الطقوس» . فبفعل التأمل أصبحت الكثير من العادات اليومية تلبس طابعاً طقسياً ، وهذه التصرفات لها علاقة بطابع التفلسف وتفسير كل شىء ، فالأشياء مهما كانت قيمتها المادية اكتسبت فى ذهن الكاتب الشاب المتأمل قيمة رمزية ابتعدت عن وظيفتها الرمزية . ومن هنا ؛ تحولت وجبة المكرونة إلى سحر ، وأصبح تناولها تجربة روحية لا علاقة لها بتلبية الحاجات

البيولوجية . فيما ارتبط الأرز في فلسفته بالطمأنينة ! ولم يتوقف «الترميز» على الطعام وإخراجه عن وظيفته الحياتية والطبيعية، بل نشأ لدى الكاتب ما يمكن تسميته «النزعة الطقوسية» . فهو لا يبدأ المذاكرة إلا بعد أن يضع وردة في مزهرية . وحينما لا يكون بحاجة إلى الشاي من الناحية البيولوجية ، فقد كان يمارس شرب الشاي بطريقة طقوسية . وحينما توفيت والدته قرر ممارسة طقس شرب المشروبات التقليدية . ويتحدث الكاتب عن عدد من أشكال الطقوس ، فهناك «ساعة الصفاء» التي تشير إلى الانسحاب من الزمن ، وهناك «الحمام الطقوسى» الذى كان يأخذه بعد الانتهاء من كل مؤلف ، وهناك «الحمام الفكرى» الذى كان يلجأ إليه إذا استعصت عليه الأفكار . ولاحظ المسيرى أن هذه النزعة ، التى استخدمها فيما بعد لبلورة المقولات التحليلية وإدراك مستويات الواقع المختلفة ، قد زادت كثيراً فى الولايات المتحدة ، وهو البلد الذى يقول عنه الكاتب إنه لا يحترم الطقوس !

التأمل والخروج من الزمن الحقيقى إلى عالم الأفكار والمثل ، كانت له جوانبه السلبية ، ففى الكثير من الأحيان كانت دعوى التأمل تدفعه إلى التصرف بطريقة برجوازية ، وفى إطار آخر ، كان التأمل يعنى الانقطاع التام عن العالم الحقيقى . وفى سياق ثالث كان التأمل يقود إلى النسيان . وداء التأمل هذا قاد الكاتب إلى التعامل مع الزواج والحب والخطوبة - التى تنتمى كلها إلى عالم العواطف - بطريقة عقلية . فهو يحدثنا عن زواجه من زميلته هدى حجازى ، التى تعرّف عليها أثناء التوجه الأيديولوجى الشيوعى ، ومع معارضة الحزب للزواج باعتبار هدى تنتمى إلى البرجوازية المصرية ، إلا أن الكاتب حاول التعامل مع الحب و«الرومانتيك» من خلال إطار فلسفى ، يتمحور حول ديمومة الحب وقدرة الإنسان على التعايش بشكل يومى مع هذا التدفق العاطفى . ولكن التفكير النظرى أحياناً يتجاوز فكر الواقع ، فقد تعلم الكاتب أن هناك نوعاً من الحب لا علاقة له بالحب الفلسفى ، وهو قادر على التعايش مع الزمن من خلال مفاهيم الاستقرار والسكينة والأمان . كما فهم فيما بعد أن الحب يتجدد ، وأنه يمكن للرجل أن يتزوج شريكة حياته أكثر من مرة ، وهذا الزواج يتم عادةً فى الإطار الفلسفى ، ولا علاقة له بتحديد القسَم فى القيم المسيحية ، أو الزواج الإقناعى القائم على عقد ينحل بالطلاق . . ولكنه زواج

عاطفى من جديد . ولهذا السبب يقول الكاتب إنه تزوج من نفس المرأة ، التى هى زوجته ، ثلاث مرات : الزيجة التقليدية ، وبعد حصوله على الدكتوراه ، وبعد حصولها هى على الدكتوراه . ومفهوم المسيرى لتجديد أو إعادة الزواج من نفس الزوجة له علاقة بتغير وتيرة الزمن ومتطلباته ، فالحب يجب أن يتغذى ويُرى حتى يتواصل . ولكن الجانب الأكثر سلبية فى التأمل يتعلق - كما يقول الكاتب - بنسيانه واجباته الإنسانية أحياناً بدعوى الانغماس فى التفكير . فقد تعرضت زوجته للسرقة وهاتفته لتخبره إنها ستأخر بسبب تحقيقات الشرطة ، والسرقة لم تحدث فى دمنهور أو القاهرة ، وإنما فى نيويورك مدينة الجريمة ، ومع ذلك بقى صاحبنا مستمراً على طاولته متناسياً أمر زوجته . طبعاً هذه ليست بلادة أو قلة حيلة ، الأمر كله يدخل فى سياق سيطرة البعد العقلى على الشخص . وبلطف الله لم يتحول هذا الحادث إلى كارثة ، وإلا كان لهذا التأمل جانب سلبى أقله أن يبدو أن كاتبنا لم يكن شخصاً مسئولاً!

هل كان المسيرى منعزلاً عن العالم ، يعيش فى عالمه العاجى؟ يقول إنه لم يكن كذلك . فقد حاول وعبر التأمل ربط عالمه الخاص بالسياق العام ، ولهذا السبب ارتبط كثيراً بالمدرسة الرومانتيكية وأحب الشعر الرومانتيكى ، الذى أكد على أهمية العواطف «الخاصة» فى التعرف على الحقيقة . فالسعى نحو الحقيقة ليس فعلاً عقلياً فقط ، ولكنه مرتبط أيضاً بالفعل الوجدانى أيضاً .

الإسكندرية : مدينة كل اللغات ..إلا العربية!

هذا البعد الفلسفى تعزز أكثر حينما غادر المسيرى دمنهور بعد إكماله دراسته فى ثانويتها عام ١٩٥٥ ، متوجهاً إلى الإسكندرية حيث انضم إلى قسم اللغة الإنجليزية ، مع أن المدينة الساحلية لم تكن تبعد كثيراً عن دمنهور ، فعدد من الطلاب والمدرسين كانوا يحضرون إلى دمنهور للسكن فيها تخفيفاً من أعباء المصاريف ، فإن الإسكندرية كانت تمثل عالماً خاصاً مختلفاً عن جو المدينة/ القرية ، دمنهور . فقد كان أهلها خليطاً من الأجانب يتحدثون بكل اللغات إلا العربية ، حيث كانت

الإسكندرية فى منتصف القرن الماضى مدينة «كوزموبوليتية». وشعر المسيرى لأول مرة بالدُّوار فى الإبراهيمية التى كانت تسكن فيها جالية يونانية كبيرة، حيث كان بائع الخضار ينادى على بضائعه باليونانى! ويعلق المسيرى قائلاً إن «الإسكندرية كانت فى ذلك الوقت مثيرة للحزن، لأن كل هؤلاء الأجانب يعيشون فيها ولا يتحدثون لغتها!».

ومع أن قسم اللغة الإنجليزية كان صغيراً، فإن كل شىء كان يتم باللغة نفسها، وحتى يتجاوز النقص فى قدراته الإنجليزية يقول إنه عكف على دراسة الإنجليزية مدة شهر حتى طور قدراته فيها. كل شىء كان منظماً فى قسم اللغة الإنجليزية، وكان على الطالب أن يبذل جهداً كبيراً فى الدراسة للنجاح. وتلمذ الكاتب هناك على يد عدد من أعلام القسم فى ذلك الوقت، فهو يخص هنا بالذكر الدكتور نور شريف التى كانت متخصصة فى الأدب الإنجليزي فى القرن الثامن عشر. ومن أهم أساتذته - إضافة إلى نور - الشاعر الإنجليزي جون هيث ستيس، الذى كان يدرس الرواية والأدب الكلاسيكى اليونانى والرومانى. ويسجل المسيرى عدداً من الملاحظات الأكاديمية على طريقة تعليم اللغات الأجنبية فى العالم العربى، منها انفصال هذا التعليم عما يسميه «المعجم الحضارى العربى الإسلامى»، مع افتراض أن هناك معرفة عالمية يجب علينا الحصول عليها بعيداً عن هويتنا الثقافية والحضارية، ولهذا السبب دعا المسيرى أكثر من مرة إلى تبني منظور عربى إسلامى فى البحث العلمى ومقارنته مع المنظور الغربى لتجاوز المركزية الغربية.

أيام الدراسة تظل من المراحل الهامة التى يتعرف فيها الطالب على أصدقاء العمر أو معارف للمرحلة، وفى هذه المرحلة الأولى تعرف الكاتب على عدد من أصدقائه الخُلص مثل محمد سعيد البسيونى الذى يصفه بالعبرى والشخصية الأسطورية.

مع الفكر المادى واليسارى

أهم ما فى تجربة الكاتب فى الجامعة هو تجربته مع الحزب الشيوعى المصرى

والمادية والماركسية . وعلاقة المسيرى بالحركة اليسارية تعود إلى السنة الأخيرة من دراسته في دمنهور ، ففي هذه الفترة- التي لم يكن يتجاوز فيها من العمر السادسة عشرة- بدأ يواجهه ، كما يقول ، العديد من الأسئلة الملحة ، ولأنه كان قد بدأ بدراسة الفلسفة المقررة على طلاب الثانوية ، فقد وجد فيها مساحة للتساؤل وصياغة الأسئلة . وفي هذه المرحلة عشر على قصيدة كانت فيها نبرة الشك واضحة ، والقصيدة نشرتها مجلة «الرسالة الجديدة» . وهو ليس متأكداً من صاحبها . أهو كامل الشناوى أم غيره . . ولكن القصيدة في نبرتها الشكّية تركت أثراً واضحاً عليه : «يارب فيم خلقتنا وتركتنا/ نهب الظلام فلا ضيا ولا سنا . وندب فوق الأرض لا ندرى بها/ وندب فوق الأرض لا تدرى بنا . أنا . . من أنا؟!/ أنا من أكون؟!/ وسيلة أم غاية؟!/ أنا لست أعرف من أنا . وهم يساور ملحدًا فيروعه/ ويخافه من كان مثلى مؤمنا» . والشك الذى ساور الشاعر بدأ يساور الكاتب ، إذ بدأ يطرح أسئلة فلسفية على عائلته- التي تلقت تعليمًا دينيًا تقليديًا- دون جدوى . ووصل به الشك إلى حد التوقف عن العبادات ، وهو أمر لم يكن والده ليتهاون فيه ، حيث شتمه ، كما يقول كاتبنا ، قبل أن يتركه لحاله . وفي الإسكندرية التقى بصديقه سعيد البسيونى الذى كان يعاني من مرحلة الشك التى يمر به الشباب فى مستقبل أعمارهم ، ومن هنا حاول الاثنان إرضاء هذه النزعة الشكّية عبر القراءة والمناقشات الأدبية .

ولا يعتقد المسيرى أن شكه فى إيمان المعجّات كان نوعاً من الإلحاد المطلق ، لأنه كان- كما يقول- شكاً بالإيمان البسيط من أجل البحث عن رؤية جديدة للدين قائمة على المطلق الفلسفى . على العموم ؛ فإن مرحلة الشك الدينى التى عاشها الكاتب فى مستقبل شبابه أدت إلى إحداث نوع من الفراغ العقدى والأيدىولوجى فى داخله ، قام بملئه عبر الانتماء للفكر اليسارى ، وقد اختار هذا الخط الفكرى لأنه كان يستجيب لنوازع فى داخله تتعلق بالثورة على الظلم الاجتماعى . وقد استفاد الكاتب كثيراً من الأدبيات السوفيتية التى كانت متوفرة بأسعار زهيدة فى مكتبات مصر فى ذلك الوقت . ولمعرفته باللغة الإنجليزية ، تم ترقيعه فى دوائر الحزب الذى انتمى إليه رسمياً عام ١٩٥٤ ، وأنجز أثناء عضويته فى الحزب ترجمة لكتاب

ماوتسى تونج عن التناقض (١٩٥٧)، والتي يقول عنها إنها أول ترجمة عربية له . وقد جاء ترفيعه فى دوائر الحزب على الرغم من خلفيته البرجوازية . ومن أهم الإنجازات التى حققها اليساريون فى هذه الفترة سيطرتهم على قسم اللغة الإنجليزية . وقد عُيِّن خارج الجامعة ، من قِبَل الحزب ، مسئولاً عن عمال مصنع شريط لتجفيف البصل ، لكنه كان متضايقاً ؛ لأن وجوده بين عمال المصنع كان نشاراً . تعرض المسيرى للاعتقال عام ١٩٥٨ حينما كان يوزع منشورات حزبية فى يوم اندلاع الثورة العراقية فى تموز (يوليو) من نفس العام . ومما دفعه إلى ترك الحزب ما لاحظته من تناقض فى السلوك الشخصى لأفراد الحزب مع أية قيم دينية ومثالية ، كما أن الترجسية والنيتشوية التى اتسم لها أعضاء الحزب كانت عاملاً آخر من عوامل استقالته من العمل اليسارى . يعتقد الكاتب أن هذه التجربة رغم قصرها ، تركت آثارها السلبية على تفكيره ، إذ أنها جعلت من رؤيته للفكر والأدب اختزالية ، حيث أقام قراءاته للأعمال الأدبية الهامة فى مصر من خلال منظور الصراع الطبقي . أما جوانبها الإيجابية فكانت كثيرة ، إذ أنها قربته كثيراً من بعض المقولات الإنسانية الماركسية ، كما تعرف على مقولات الفلسفة الألمانية ، واستفاد من الجدل الهيجلى والجدل الماركسى . ولهذا السبب فهو يعتبر أن الماركسية أعطته القدرة على الاحتفاظ بالاستقلالية عما يدور حوله .

فى نيويورك

بعد تخرجه فى جامعة الإسكندرية حصل على بعثة لإكمال الدراسة فى إنجلترا ، إلا أن مواجهة مع أستاذ الأدب الرومانتيكى إيان چاك قلَّلت من فرص الذهاب إليها . ويبدو أن الاختلاف فى الرؤية والمنهج كانت وراء سفر كاتبنا إلى جامعة كولومبيا لإكمال دراسته فيها ، عوضاً عن كامبيردج ؛ لأن چاك هذا كان يهتم بالدراسة التفصيلية ويكره التجريد فى القراءة النقدية للأدب .

كان سفر الكاتب إلى أمريكا فى عام ١٩٦٣ ، حيث قضى فترة فى جامعة ييل ، قبل أن ينتقل إلى جامعة كولومبيا ، التى يعتبر قسم اللغة الإنجليزية فيها من أكبر

الأقسام، ويدرس فيه أهم أساتذة الأدب الإنجليزي في العالم. وقد تخصص كاتبنا في الأدب الرومانتيكي، ولكن الشيء الصادم له كانت كمية المواد المقررة للدراسة، حيث احتوت القائمة كل الأعمال الأدبية الرومانسية الإنجليزية الهامة بالإضافة إلى أعمال أخرى من فترات أخرى، وكان المطلوب من الطلاب قراءتها كلها في غضون ثمانية أشهر. وقد وجد الطالب المتهور صعوبة في بداية الأمر، إلا أنه صمم على تجاوز هذه المرحلة. لذا؛ عكف على القراءة والدرس والتحصيل الذي «أبلى فيه بلاءً حسناً» كما يقول!

نيويورك التي عاش فيها الكاتب في الستينيات كانت قائمة على الكثير من التنوعات الثقافية والإمكانيات التعليمية الكثيرة، فهناك المتاحف التي يعتبر كل واحد منها مؤسسة ثقافية قائمة بذاتها، وقد استفاد الكاتب وزوجته من طابع المدينة المتنوع، حيث زارا متحف المتربوليتان، وتعرفا على أنواع الطعام المختلفة، وزارا المسارح الشهيرة الماثرة في شارع المسارح (برودواي). وتمكن بميزانته القليلة من التغلب على الكثير من الصعاب والاستفادة من المميزات المتاحة للطلاب، حيث كان يزور السينما في حفلات الصباح التي لم يكن عليها زحام، ومن هنا كان يدخل السينما أحياناً الساعة الثالثة ظهراً ليخرج منها الساعة التاسعة بعد ما شاهد أفلام أنجريد بيرجمان وأكيرا كوروساوا. ولأن تكاليف الحياة في نيويورك كانت باهظة فقد قرر الكاتب وزوجته، على الرغم من روعة الحياة فيها، وخاصةً بعد ولادة طفلتهما الأولى - الانتقال إلى خارج المدينة، ومن هناك سافرا إلى جامعة «رنجرز» حيث التحق بقسم اللغة الإنجليزية فيها، ومع أن الجامعة صغيرة فإنها تعتبر من ضمن الجامعات المعروفة «إيفي ليغ» والعريقة. وكانت الفترة التي أكمل فيها دراسته للدكتوراه حافلة بالوقائع السياسية والكوارث، ولعل أهمها الكارثة العربية بهزيمة حزيران (يونيه)، والعدوان الأمريكي على فيتنام. أراد كاتبنا إنهاء رسالته بسرعة ومن ثم تقديمها ليرفض بعد ذلك الحصول على الدرجة احتجاجاً على الكارثة في حزيران (يونيه)، إلا أنه خشى من حديث الناس في مصر وقولهم إنه أخفق في دراسته فغطى على ذلك بالاحتجاج على الهزيمة! ومثل أية مرحلة دراسية يمر بها الطالب، كانت تلك المرحلة من عمر المسيرى مثمرة، حيث أقام فيها

علاقات مع العديد من الأكاديميين المهتمين بالأدب العربي . كما تعرف كذلك على إدوارد سعيد الذى كان يدرس فى جامعة كولومبيا ، وكان على وشك الحصول على درجة الدكتوراه فى الأدب الإنجليزى من جامعة هارفارد .

بعد عودته إلى مصر حاملاً شهادة الدكتوراه حاول الكاتب التكيف مع الواقع الاجتماعى بعد اغترابه فى الخارج ، حيث غير الكثير من العادات التى ألفها فى أمريكا ، وتجنب الحديث بالإنجليزية قدر الإمكان . ولكنه واجه فى هذه الفترة ما سماه الوحوش الثلاثة فى داخله : وحش البحث عن الثروة ، والنهم لتحقيق الشهرة ، أما النهم الثالث فهو ما يسميه «الذئب الهيجلى المعلوماتى» . ويقول إنه استطاع التغلب على الذئب الأول ، وهو حب المال ، من خلال توظيف المال والسيطرة عليه بدلاً من سيطرة المادة عليه . ولهذا السبب لم يتعارض الجانب المادى مع همومه الفكرية ، ولم يستخدم الفكر لتحقيق مصالحه المادية ، حيث لم يكن ابنُ التاجر ، الذى أصبح مثقفاً ومفكراً ، يترفع عن القيام بأى عمل أثناء دراسته فى نيويورك . ولهذا استطاع الكاتب حل إشكالية العلاقة بين التأليف والتدريس والثروة . أما الشهرة فقد جاءت إليه عبر عمله وطبيعته ، حيث كان يكتب فى «الأهرام» بشكل دائم ، ويعمل فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى الصحيفة ذاتها ، واستُضيف فى الكثير من البرامج الإذاعية . ولكنه حينما عاد من الولايات المتحدة ولم يستطع استرداد مكانه فى مركز الأهرام ، فى زمن كان فيه التطبيع سائداً فى القاهرة ، استيقظ كما يقول «ذئب الشهرة» فى داخله ، إذ شعر أن عدم إمكانية دخوله الأهرام كان يعنى أنه نكرةٌ ! ولهذا السبب حاول الاستجابة لهذا التغير من خلال الالتفاف على ذاته والانشغال بعمله فى الموسوعة ، وبهذا سيطر كما يقول على ذئب الشهرة فى داخله ، مع أنه لا مانع لديه من الشهرة ، ولكن بشرطه . وهو هنا لا يصور نفسه كملاك لا يحب الأضواء ، فالشهرة فى النهاية وسيلة لحماية الذات . أما «الذئب المعلوماتى» ذو الطابع الهيجلى ، فقد وجد صعوبة فى التخلص منه . ويعنى الكاتب هنا بالنهم المعلوماتى محاولته جمع معلومات وقراءات عن الموضوع الذى يبحث حتى يخرج دراسة شاملة عنه ، وهذا النهم كان يولد لدى الكاتب الكثير من المشاريع الكتابية والأكاديمية النظرية . ومع

ذلك ؛ فالذئب هنا هو أساس الإبداع لديه ، ومع اعترافه بالتخلص منه إلا أن بقاياه لا تزال قائمة في داخله .

الاهتمام بالصهيونية

عبد الوهاب المسيرى مفكر وأديب وأكاديمي ، وسيرته بالضرورة هي عن الأفكار والنماذج والتجارب الفكرية ذات العلاقة بالإنسان والكون ، ولهذا السبب يخصص الكاتب مساحة واسعة لمناقشة المناحي الفكرية التي شكلت وعيه . وفي قلب وعيه الفلسفى نلاحظ أهمية المدارس الأدبية التي ساعدت على تشكيل موقفه من العالم . فدراسته للأدب الغربى أعطته القدرة على استيعاب النموذج الفكرى الغربى وتمثله ، ومن ثمَّ نقده . والقارئ لسيرة المسيرى هذه وكتبه الأخرى يمكنه تكوين معرفة واضحة بالنموذج الغربى . وهذه المعرفة ليست توثيقية أو معلوماتية ، ولكنها تحليلية وترتبط بالمنهج نفسه . فالكاتب الذى عاش - كما رأينا - فترة غير قصيرة فى الغرب لم يكن منعزلاً عن العالم الذى درس فيه ، بل كان عنصراً مشاركاً فيه ، ومحاوراً وناقداً له . واللافت للانتباه أن هذا الإدراك الواضح لماهية النموذج الغربى وأرضيته الفلسفية ساعد الكاتب على عملية تفكيك وتحليل له ، ثم تقديم مفاهيم بديلة .

كان المسيرى ، الذى عاش فى أمريكا فى الستينيات ، واعياً تماماً بأزمة الإنسان الغربى ، خاصة الأمريكى ، وأثر المفاهيم النسبية فى تشكيل رؤيته للعالم . كما تُظهر سيرته تواصله مع كل النزعات والحركات الفكرية والأدبية التى نشأت فى داخل الأكاديميات الأمريكية . فانشغال الكاتب بالنموذج الصهيونى لم يحوله إلى باحث ضيق الأفق لا يعرف شيئاً خارج موضوعه ، ولكنه - كما يخبرنا فى الصفحات الأخيرة - وضع الحركة الصهيونية فى قلب المشروع الغربى ، سواء كانت تعبيراً عنه أو نتاجاً له ، ولهذا السبب اضطر إلى قراءة مجمل الفكر الغربى منذ عهد التنوير والنهضة حتى عهد «الاستنارة المظلمة» - بحسب تعبيره - الحالية .

فإنجاز المسيرى فى مجال قراءته للصهيونية يتمثل فى أنه قدّم نموذجاً تحليلياً لها، وبهذا تجاوز كل الكتابات التأمرية والشعبية التى شكلت وعى الجماهير العربية عنها لأكثر من نصف قرن. ومن جانب آخر تحدى هذا النموذج التحليلى - الذى حدّده فى موسوعته - الرواية الإسرائيلية والغربية لأسطورة النشوء الإسرائيلى. فقد كشف المسيرى عن نفاق وتناقض النموذج الغربى فى التعامل مع الصهيونية والدولة اليهودية. ففى الوقت الذى تتعامل فيه المنظومة الغربية، فى طابعها الفكرى والشعبى، مع قضية دعم الدولة اليهودية من خلال مفهوم عقْدى مثقّل بعقدة الذنب؛ فإنها فى الوقت نفسه تتعامل مع المعاناة الفلسطينية بنوع من البرجماتية. كما أن ارتباطات المشروع الصهيونى بالإمبريالية وبفكرة تقديس القوة جعل الغرب يحمل إعجاباً بالممارسات الإسرائيلية الوحشية ضد الفلسطينيين، باعتبارها تعبيراً عن قدرة الغرب العقلانية والجسدية. وكأنى بالمسيرى ينظر بعينه إلى المستقبل، حيث أشارت الأحداث الأخيرة إلى الزاوية التى ينظر من خلالها العالم الغربى إلى ما يحدث فى فلسطين، فشارون السفاح العائد من أمريكا بعد محادثات مع جورج بوش الابن، بدأ أول أفعاله الانتقامية بقصف مقر رئيس السلطة الوطنية، وفى الوقت الذى استنجد فيه ياسر عرفات بـ «رعاة السلام»؛ كانت إجابة الإدارة الأمريكية أن عليه القيام باللازم للتصدى للمواطنين الفلسطينيين، أى: قتلهم وسجنهم وترويعهم!

وكمّ جانب آخر من إنجاز المسيرى فى مجال قراءة وتحليل الظاهرة الصهيونية، وهو أنه قرأها كظاهرة غربية استخدمت الأساطير الصهيونية لتبرير موقفها من التاريخ والأرض. والذين تابعوا المسيرى يلاحظون كيف أنه أكد أكثر من مرة على أن دعاة الصهيونية هم فى النهاية نتاج للثقافة الغربية فى تفوقها العقلانى، وتأليهاها القوة الجسدية. ولهذا السبب قال المسيرى: إن الصهيونية فهمت الدين اليهودى وتاريخ اليهود من خلال فكرة «السوبرمان» فى الفلسفة الألمانية، ولعب النموذج الألمانى البسماركى دوراً كبيراً فى تحديد أبعاد النظرية الصهيونية، ذلك أن القادة الصهاينة فى محاولتهم لإخراج اليهود من خنوعهم وعزلتهم شكلوا صورة عن اليهودى الجديد السوبرمان القوى.

الموسوعة الصهيونية هي فى النهاية مشروع الكاتب الفكرى . وقد عبّرت عن عدد من المراحل فى حياته . وهنا يقول المسيرى : إن عمله فى الموسوعة مر بثلاث مراحل : مرحلة التكوين ، ومرحلة العمل الموسوعى ، ومرحلة الكتابة . وقد جاءت هذه المراحل بناءً على وعى الكاتب بالحاجة إلى فهم عميق للظاهرة الصهيونية ، وهو ما توصل إليه الباحث من خلال معاشته ودراسته للنموذج الغربى . فعلاقة المسيرى الجادة بالصهيونية تعود إلى عام ١٩٦٤ حينما كتب عنها أول كتبه بالإنجليزية ، ثم بدأ فى السبعينيات بدراساته الموسوعية عنها . ولهذا السبب فالكاتب اندفع فى جانب آخر ، بسبب الحاجة ، إلى توضيح عدد من المصطلحات وتعريفها ، والتي ظلت غامضة نظراً لفقر البحث العربى فى تلك المرحلة . ومن هذه الحاجة إلى قراءة الفكر الصهيونى باعتباره ظاهرة غربية ، وضع الكثير من الأحداث التى صوّرت على أنها يهودية فى إطارها الفكرى الغربى .

الموسوعة

عمل الكاتب لسنوات طويلة واجتهد لبناء هذا المشروع . ولكن الموسوعة التى بدأت بفكره واهتمامه تطورت لتصبح مؤسسة ، لأن الكاتب أراد بالضرورة تفكيك مجمل الخطاب الصهيونى وتحليل أبعاد التحيز فيه . وعلى الهامش ، وفى أثناء الإعداد للموسوعة ، أصدر المسيرى العديد من الكتابات التحضيرية ، التى شكلت أرضية للموسوعة وعبرت عن مناحى تطورها .

من أهم الأفكار التى طرحها الكاتب فى موسوعته تلك التى تعاملت مع الفكر الصهيونى باعتباره تعبيراً عن الحلولية التى تتعامل مع الكون على أنه كُلى واحد متماسك بشكل عضوى ، ولهذا السبب فالصهيونية - فى تحليل الكاتب - أيديولوجية حلولية وثنية . ولا يخفى الكاتب فى نهاية رحلته الطويلة أن عمله لم يلقى الثناء الذى يستحقه من الدوائر الأكاديمية العربية والصحافة التى اجتزأت المشروع . ومع ذلك ؛ فالكاتب يعتبر عملاً ريادياً فى نهاية القرن العشرين ، إذ بعد نصف قرن من الاحتلال اليهودى لفلسطين وقرن من نشوء الصهيونية ، قدم

باحث عربي عملاً موسوعياً، وضع معالم هذه الحركة الإمبريالية العنصرية وحلّل معالمها.

ومن أهم إنجازات المسيرى طرحه فكرة الجماعة الوظيفية وعلاقة الصهيونية بها. والجماعات الوظيفية، كما يعرفها الكاتب، هي تلك التي يستجلبها المجتمع من الخارج أو يجندها من الداخل للقيام بأعمال لا يستطيع المجتمع العام القيام بها، وقد تكون أعمالاً مَشيئة أو حرفية أو أمنية، أو لأنها تتطلب الحياء التام مثل العمل بالتجارة وجمع الضرائب. والنموذج الوظيفي الذي لعبته الجماعات اليهودية طوال الحقب التاريخية يمكن تعميمه على الجماعات الأخرى. . الصينية مثلاً في جنوب شرق آسيا، والتي تقوم بنفس الوظيفة التي قامت بها الجماعات اليهودية- في أوروبا في السابق، وفي إسرائيل اليوم.

واهتمام المسيرى بالشأن الصهيوني هو جزء من همه السياسي، وهو في حديثه عن السياسة يفرق بين ممارستها كنشاط يومي، وبين ممارستها كمهمة فلسفية وفكرية. ولهذا السبب؛ فالمسيرى- كأى مواطن عربي مسيئ، وتعتبر السياسة جزءاً هاماً من تكوينه- مارس السياسة في طابعها الحركي أيضاً، حيث شارك في مظاهرات الطلبة ضد حالة الاحتراب واللاسلّم في السبعينيات، وله مشاركات في المؤتمرات الجماهيرية، كما أنه عضو في جماعة مكافحة التطبيع، وعضو في لجنة مناصرة الشعب الفلسطيني واللبناني، وألقى الكثير من الخطابات أثناء انتفاضة الأقصى. وعلى الرغم من ذلك؛ فإسهام الكاتب في حقل السياسة يظل ينتمى إلى حقل المعرفة الفلسفية، والتعريف بأسس الخطاب السياسي، وماهية المصطلحات، وقد بدأ هذا الإسهام أثناء عمله في مركز الأهرام للدراسات الاستراتيجية.

وللمسيرى علاقات مع رجال السياسة، فهو يعتز بصداقته لأسامة الباز- أحد كبار مستشاري الرئيس المصري حسنى مبارك- الذى قدّمه إلى محمد حسنين هيكل فى الستينيات، وكانت ثمرة هذا اللقاء علاقة شخصية وفكرية قوية تجاوزت الاعتبارات السياسية، لهذا فقد اتفق المسيرى واختلف مع هيكل، إلا أن الصداقة

بقيت مثلما بقى وفاء هيكل لعبد الناصر وإنجازاته لمصر والعروبة . كما أنه التقى بعدد من المسؤولين الأمريكيين . وخلال عمله ودراسته فى الولايات المتحدة شارك فى التوعية بالقضية العربية ، وكان على اتصال بمكتب الجامعة العربية فى الأمم المتحدة ، وأسهم فى النقاشات التليفزيونية ، حيث واجه فى إحدى المرات حاييم هرتزوج رئيس إسرائيل السابق ، وحاضر وناقش يهوداً وأمريكيين . كل هذه الجهود جاءت عبر الدراسة والوعى بخطورة المشروع الصهيونى وارتباطاته الاستعمارية بالغرب . ولكن الكاتب كان واعياً لوجود اليهود المصريين ، ففى صفحته كان يسمع عن مقام «أبو حصيرة» فى قرية مجاورة لدمنهور ، وكان يذهب وأقرانه للتفرج على مرسوم زيارته . وهذا الوعى الرومانسى بوجود اليهود قبله وعى آخر بوجود شخصيات يهودية ، خواجهات أو أجانب ، ولكن هذه الشخصيات تظل هامشية . وقد ارتبط هذا الوعى بالدور التخريبي الذى لعبته الوكالة اليهودية فى الدول العربية ، حيث تظل فضيحة لافون ١٩٥٥ من أشهر فصول النشاط التخريبي فى العالم العربى الذى قامت به الوكالة الصهيونية .

يمكن هنا القول : إن المسيرى فى علاقته مع الظاهرة الصهيونية تأثر - كما أسلفنا - بالمحيط العام وبالأفكار الشعبية عن اليهود والصهيونية وإسرائيل . ولسنا نقصد بالثقافة الشعبية النمطيات العامة ، ولكن الكتابات الشعبية ذات الطابع «الحشوى» ، وهى التى دفعتها إلى تقديم رؤية مختلفة عن السياق الصهيونى . وهناك عامل آخر وهام أسهم فى تشكيل هذا الوعى ، وهو علاقته الأكاديمية بالأدب . فهو متأثر بأدب المقاومة الفلسطينى ، وشاعره المفضل هو محمود درويش - الذى يعتبره أمير شعراء العصر - الذى يصف خروجه من أرض فلسطين فى هذه الحقبة المريبة بالمعجزة : « هذا هو شاعر الهوية العربية يصدح بالغناء بالعربية الفصحى فى أرضه رغم وجود دولة استيطانية احتلالية قوية مسلحة ، تبذل قصارى جهدها أن تلغيه وتُلغى تاريخه وأن تنكر وجوده . إن الإنسان الفلسطينى من خلال شعر درويش أصبح بالنسبة إلى الإنسانية جمعاء ، أصبح النضال الفلسطينى هو رمز الإنسان فى عالم واقعى لا يعرف إلا التكيف الرشيد ، فمن أعماق الأرض المحتلة جاءنا صوت أمير شعراء العرب فى العصر الحديث : أسأل حكمة الأجداد/ لماذا تُسحب البَيَّارة

الخضراء إلى منفى. . إلى ميناء/ وتبقى، رُغم رحلتها ورُغم روائع الأملح والأشواق. . تبقى دائماً خضراء».

تعرف المسيرى على شعر المقاومة فى عام ١٩٦٥، وكان هذا الإعجاب واحداً من العوامل التى أثرت فى قراره التخصص فى الدراسات الصهيونية. وخلال هذه الفترة توصل المسيرى إلى عدد من النتائج، أهمها أن هناك إمكانيةً لنزع قناع الأسطورة عن هذا المخلوق المتوحش الذى يعبر فى سياق آخر منه عن مفهوم التفوق الغربى. ولهذا السبب يتحدث المسيرى عن خطورة الغزوة الصهيونية؛ فقد عرف منذ البداية أن اليهود ليسوا عباقرة ولا شياطين، وإنما بشر يمكن الحديث معهم أو إراقة دماهم، وأن عوامل الحياة والموت كامنة فى هذا الكيان الضخم، وأن من الممكن التحدث عن لحظة سقوطه، ومن الممكن أيضاً مناقشة الآليات التى تؤدى إلى ذلك.

مواجهة الصهيونية فى أمريكا

كان المسيرى واعياً بضعف العرب فى مواجهتهم الحملة الصهيونية والإعلام الأمريكى المساند له. وعلى الرغم من أنه عمل على خدمة القضية فى أمريكا، إلا أنه لاحظ جوانب العُقم العربى فى هذا المجال، فهو يقول: إن مكتب الجامعة العربية فى نيويورك كان ينفق آلاف الدولارات على حملات إعلانية مدفوعة الأجر فى «نيويورك تايمز» المعروفة بتحيزها إلى إسرائيل، وكانت هذه الإعلانات تلتهم جزءاً كبيراً من ميزانية المكتب. ولذلك اقترح إنشاء جمعية تكون بمثابة الواجهة لمواجهة كل التحيزات والتغطية الإعلامية المشوّهة للعرب والمسلمين، ورغم حيوية الاقتراح فقد كان يُرفض، لأسباب لم يعرف لها أساساً فى ذلك الوقت، إلا أنه عرف فيما بعد أن هذه الإعلانات كانت مصدراً أساسياً للعمولة لكبار الموظفين!

يرى المسيرى أن دراسته للأدب الغربى مكنته من دراسة تاريخ الفكر الغربى وتجلياته، والمؤسسات الحضارية فى الغرب على تنوعاتها وأشكالها الثقافية المختلفة. وقد استفاد من هذه الدراسة فى تحليل الجماعات اليهودية فى الغرب،

حيث ساعده الأدب على اكتشاف العديد من العناصر الغريبة فى تراثها والتي كان يُظنُّ أنها يهودية . لقد قاده التخصص فى الصهيونية إلى إعادة اكتشاف اليهودية والتاريخ اليهودى ، وقراءة مجمل الأدبيات النصوصية ذات الطابع السردى ، وتحليل ما يسميه التراكم (الأركيولوجى الجيولوجى) فى هذه النصوص اليهودية ، التى لا تحوى نصوصاً دينية بقدر ما تشير إلى تطورات اجتماعية فى الوعى اليهودى الدينى والعام . وقاده هذا الاكتشاف إلى التفريق بين اليهودية كدين ، وبين اليهود الذين يؤمنون بها . ومن هنا ؛ فقد استقر فى وعى المسيرى أن التاريخ اليهودى ليس تاريخاً واحداً ، وإنما هو تاريخ متداخل مع تواريخ الشعوب والثقافات الأخرى .

رحلة تحولات واكتشاف فى الفكر المادى

كانت تجربة كتابة الموسوعة الصهيونية - التى يشير إليها فى كتابه باسم الموسوعة - نتاجاً لتجربة المسيرى الوجودية والفكرية ، التى لعبت دوراً محورياً وهاماً فى حياته . فقد واجه ، بعد تحوله إلى الفكر المادى ، غموضاً ظاهراً وواضحاً ، وآخر كاملاً يصل إلى الجوهر الإنسانى المفارق لصيرورة المادة . كما يقول - ونحولاته الفكرية ينسبها الكاتب هنا إلى الصراع بين هذين النموذجين .

ويقدم المسيرى فى تحليله الظاهرة الفكرية الغريبة وغمادجها المتعددة رؤية عميقة وناقدة ونافذة فى نفس الوقت . ويبدو أن التحولات النفسية على صعيد الانتقال من العُزوبة إلى الزوجية ، ومن الزوجية إلى الأبوة ، أثرت أيضاً على رؤيته الفكرية والنماذج المادية التى تبناها فيما بعد . وقد زاد من قلق الكاتب الفكرى وجوده فى أمريكا . فأمريكا - هذا العالم الكبير والغريب - قدم له مجالاً لامتحان وتجريب كل المقولات والنماذج الفكرية ، وفحص جدواها وحيويتها فى مجال الإنسان والكون . ومن أهم القضايا التى تعرضت لهذا الامتحان علاقة الدين بالهُوية ، فمن خلال تجاربه اكتشف المسيرى (وهنا محاولة تبسيطية لفهم ما اكتشفه المسيرى أرجو ألا تؤثر على شمولية أطروحته) أن الدين هو فى النهاية مقولة تحليلية وليس جزءاً (غير حقيقى) من بناء فوقى ، وأن المكوّن الدينى ليس مجرد قشرة ، وإنما هو جزء من الكيان والهوية .

يقدم لنا المسيرى خلاصة هذا الاكتشاف فى التحولات التى أصابت مالكوم إكس، فقد التقاه المسيرى وكانت هذه المقابلة من أكثر الأشياء التى تركت أثراً كبيراً عليه. وبعد استشهاد الحاج «مالك الشهباز» - كما أصبح يُعرف - طلب أحد المؤرخين السود من المسيرى كتابة دراسة عن أثر الإسلام ودوره فى حياة إكس. وهنا اكتشف المسيرى أن الإسلام منح الناشط الإسلامى رؤية مثالية تجاوزت العالم المادى الذى كان يعيش فيه «الشهباز»، كما أن الإسلام لعب دوراً تنويرياً وتشويرياً فى حياته، وكان عنوان مقال المسيرى «الإسلام كأشودة رَعَوِيَّة فى سيرة مالكوم إكس الذاتية».

يتعامل المسيرى مع الحضارة الغربية على أنها حضارة النموذج المادى العقلانى، حيث كانت إنجازاتها الضخمة (العلم والتكنولوجيا والسيطرة على العالم) نتاجاً لرؤيتها المادية، مما أدى بها لاحقاً إلى استبعاد الكثير من العناصر الأخلاقية والإنسانية من أجل التحكم. ومع ذلك؛ فإن إخفاقات الحضارة الغربية ذات البعد المادى كانت أكبر من إنجازاتها، والقائمة طويلة، أهمها الحروب والكوارث البشرية والبيئية. ومن هنا يحلّل عدداً من النمطيات فى الحياة الغربية ذات الطابع الزائف الذى لا يعبر عن الجوّانى والحقيقى. فهو هنا يقلب الكثير من المفاهيم، ومن خلال النميط يكشف أن الإنسان الغربى، الذى يُعتبر «فردياً»، هو فى الحقيقة عبد للنظام والنمطيات المعروفة فى الحياة المادية الأمريكية. ويقدم لنا أمثلة كثيرة عن هذه النمطية التى ترتبط بالمظهر، والنفاق الاجتماعى، وشهوة التغيير الدائم بحسب «الموضة». ويعتقد الكاتب أن ما يوجد فى الغرب ليس فردية، بل هو برجماتية تعمل على التكيف مع الواقع الحقيقى تحت ذريعة تغيير أساليب الحياة. ويرى الكاتب أن تدهور الأسرة فى الغرب أفقد أفرادها الأمان والحياة المستقرة، فعلى حساب الأسرة رفعت الثقافة الأمريكية من قيمة الحركة والإنتاجية. ولهذا السبب فقد الأمريكى القدرة على الحب والانسجام مع واقعه الاجتماعى، مقارنةً مع المصرى مثلاً، الذى احتفظ بقدرته على الحب والبغض، والتأمر والتعاون، والعودة إلى ذاكرته. وقد قادته هذه الملاحظات إلى تفسير مبدأ النسبية فى الفلسفة، والذى كان من المفترض أن يقود الإنسان إلى التحرر عبر تأكيد ذاتيته، ولكنه بدلاً من ذلك كرّس عبوديته، حيث فرّغ الإنسان الأمريكى من الداخل وتركه ورقةً فى مَهَبٍّ

الريح . كما أن هذه النسبية فى الأشياء أدت إلى سيادة نظريات رجعية محافظة ، وغياب كامل للمواطنين الأمريكيين عن العملية السياسية ، ومن هنا ارتُهنت الشخصية الأمريكية فى يد مجموعة من السياسيين الذين أصبحوا يقدمون للأمريكيين ما يريدونه من معلومات . ويلاحظ المسيرى أن الغلو فى النسبية أدى إلى التساؤل حول مفاهيم إنسانية فطرية وأساسية ، مثل الإحساس بالسعادة أو البؤس . ويرتبط بسيادة النسبية العديده من المظاهر الطقوسية التى تشير إلى توق الإنسان إلى تطلعات ميتافيزيقية ، فالإنسان الفرد النسبى ، الذى لا يرتبط بشواهد أخلاقية ، أخذ يبحث عن إرواء هذا الجانب الفارغ فى حياته ، من خلال قراءة الكف والطالع والانضمام إلى الحركات الدينية الجديدة . فالإيمان بالأطباق الطائرة مثلاً يمنحه اليقين الميتافيزيقى ، وفى الوقت ذاته يعفيه من أية مسئولية أخلاقية ! فـ «مزية» هذا الإيمان الجديد أنه لا يتطلب أعباء أو مسئوليات أخلاقية . ولم تؤثر النسبية على اهتمامات وعلاقات الفرد الذاتية وحسب ، بل تركت بصماتها على الفن والأدب الذى تبدى فى تمجيد العنف والجنس .

ويرتبط بالنسبية هذه ما يسميه الكاتب ما بعد الحداثة النسبية السائلة ، حيث يحلل أبعاد الحركة والخطاب «السياسى الصحيح» التى انتشرت فى أروقة الجامعات الأمريكية فى التسعينيات من القرن الماضى ، حيث فتح هذا الخطاب على جدليته الباب لقبول الكثير من الجماعات الشاذة فى المجتمع الواسع ، وتطرف أعضاؤه بشكل كبير ، خاصة فى مجال الناشطات النسويات .

ويقول الكاتب : إن النسبية كشفت له عن قناع الحضارة الغربية ، فهذه الحضارة ارتبطت فى أذهاننا بأنها حضارة الإحساس الجوانى ، أما حضارتنا فهى ثقافة الإحساس البرائى . ويعنى هذا التفريق أن الإنسان الأول متحضر ، أما الإنسان الآخر فهو يحتاج إلى ضوابط اجتماعية ، ولهذا فهو ليس فردياً ، وبالتالي ليس متحضرأ . هذا الكلام النظرى تهاوى حينما انقطع التيار الكهربائى عام ١٩٧٧ عن نيويورك لمدة ساعات وبدأت عمليات نهب وسرقة فردية وجماعية اشترك فيها الرعاع وأبناء النخبة النيويوركية !

اكتشف الكاتب تدريجيًا أن العقلانية الغربية ليست شيئًا مطلقًا، وإنما تحمل في طياتها شكلاً معرفيًا يساوى بين الإنسان والطبيعة. ومن هنا؛ فإن هيمنة المادة وفكرتها على الوجدان الغربي هي المسئولة عن الكُرْهُ العميق للعرب وعدم مقدرة الأمريكيين على فهم قضية حق العودة الفلسطينية. وضمن هذا السياق؛ فإن رفض الفلسطينيين مثلاً عرضاً بمبلغ ٣٠ مليار دولار أمريكي للتنازل عن حق العودة يعتبر في نظر الأمريكيين جنوناً؛ فكيف يتخلى الفلسطينيون عن مثل هذه المنفعة المادية مقابل التمسك بذكريات الماضي ورموزه؟!

وتدخل في سياق العقلانية المادية فكرة «الترشيد» التي تحاول توظيف كل الوسائل بأحسن السبل في خدمة الغايات. وخطورة هذا الترشيده أنه يقود إلى تفكيك الإنسان ليتطابق ومعطيات العقل المادى، ويبرز هذا الترشيده فى الطريقة التى يعزل فيها الإعلام الأمريكى المواطن عن القضايا العامة. كما أن فقدان الأمان من ملامح هذا الترشيده، فالموظف الذى يظل خائفاً على مركزه يعمل على تأمين موقعه من خلال الزيادة الإنتاجية، أى أنه يتحول ضمن هذا السياق إلى آلة. ويدخل ضمن هذا المفهوم فكرة الاستهلاكية، التى لا علاقة لها بزيادة الإنتاج، بقدر ما تحاول تحديد مسار الحياة للأفراد، ووضعهم فى قوالب خاصة تتجهها المصانع العملاقة للحدائث الغربية. ومن هنا؛ فإن الاستهلاكية لا تنحصر فقط فى عالم التجارة والسوق العالمى، فلها امتدادات فى الفن والسينما، حيث تقوم هوليوود بإعادة تشكيل أحلام الناس وصورهم. كل هذه الصور ساعدت على انتقال الحدائث الغربية فى عقلانياتها المستنيرة إلى أن تكون استنارة مظلمة، حاولت - كما يقول الكاتب - تفكيك وهدم الإنسان ورده إلى الحضيض. وإذ نزع الحدائث الغربية - فى مراحل تطورها - القداسة عن الكثير من الأشياء المرتبطة بالوجدان والذاكرة؛ فإن ثقافة ما بعد الحدائث ستنتزع القداسة عن كل شيء، فالإنسان لن يبعد شيئاً، ولا حتى نفسه!

وفى تطبيقه هذه الإجراءات والنماذج العقلانية على العالم العربى والإسلامى يقول المسيرى: إن العقل العربى الإسلامى «يمارس خوفاً من العقلانية»، وتقبل العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة والغاية الإنسانية. فالإنسان العربى - مسلماً كان أم مسيحياً - لا يزال يحتفظ بمنظومه القيمة التى تجعله إنساناً متعدد الأبعاد.

الفتيان الغرباء الروح

عن الصراع بين العقلانية الغربية والقيمة العربية والإسلامية يقدم لنا الكاتب عرضاً لتحليل أدبي جميل كتبه بعنوان «الفتيان الغرباء الروح»، حاول فيه تحليل النزاع بين الحداثة والتقليد في قصة «دومة ود حامد» للكاتب السوداني المعروف الطيب الصالح. فالدومة شجرة قديمة عتيقة ضاربة في الجذور والماضي، ولهذا السبب اكتسبت قداسة خاصة وحساً هاماً في داخل سكان القرية، وكانت الدومة السد الذي استند إليه السكان للتصدي لكل معاول الحداثة الجديدة في إطارها المدمر. ومع ذلك فإن الدومة لن تصمد أمام قوى الحداثة، حيث سيتوصل المجتمع إلى نوع من التزاوج والتساكن مع الحاضر والماضي، ولن يتبقى منها إلا الذكريات.

ومن القضايا التي تعرضت لهزات وكانت بمثابة الوعود اليقينية، علاقة الحداثة بالاستعمار وتوفرها على بُعد عنصرى. في البداية كان المسيرى يفصل بين نموذجين، حداثه إيجابية وأخرى سلبية. إلا أنه وبالتدرج توصل إلى حقيقة مفادها أن هذه الظواهر هي جزء لصيق بالنموذج الغربي. فقد أدرك الكاتب في النهاية أن التقدم الغربي هو ثمرة نهب العالم الثالث، وأن الحداثة الغربية لا يمكن فصلها عن عملية النهب هذه. وهذا ما أدركه بدر شاكر السياب في قصيدة له يخاطب فيها لندن: «ماذا سأكتب يا مدينة/ فعلى ملامحك العجائب تجوب أخيلة الضغينة/ سأقول إنك تُوقدين/ مصباح عارك من دم الموتى وجوع الآخرين». أجرى الكاتب تقويماً لكل معالم التجربة المادية في أطرها العنصرية، حيث تحدث عن حجم العنصرية الأمريكية تجاه العرب. فالعرب يحمل موقفاً مزدوجاً تجاه العرب، حيث يتعامل مع العنصرية الإسرائيلية والوحشية والفسوة من خلال مفهوم برجماتي عملي، وفي المقابل يتعامل مع قضية تأييد إسرائيل بتعاطف كامل وإنكار تام لجرائمها ضد الفلسطينيين. كما يحلل موقف الغرب من الجنس، حيث يربط انتشار سعاره بمعاول الحداثة وبانهيار الأمان الأسرى والعائلي.

كما ينقل لنا الكاتب التحولات الفكرية التي أثرت عليه وأدت إلى انتقاله من عالم المادية إلى الروحانية والإيمان، حيث وجد أن المادية الغربية قائمة على تناقض

بين الروحي والمادى، وأن الخطوط بينهما غائمة. وقد توصل إلى هذه الحقيقة من خلال دراسته للنصوص الأدبية الغربية. وفي محاولة لحل هذه الثنائية التي بدت زائفة ذهب الكاتب بعيداً، حيث بنى العديد من النماذج الروحية الصوفية والحلولية. وأدى به هذا للانتقال إلى ما يسميه السذاجة المادية واختزاليته، التي خلطت كل العوالم فى عالم واحد، وألغت الحدود بين كل من الدين والهوية والروح والمادة والاقتصاد والجنس والإنسان والكون. إلى ما يعتقد أنه تركيبية الظاهرة الإنسانية. توصل الكاتب - بعد معاناة طويلة، وإعادة قراءات فى مجمل الأدبيات الرومانتيكية، التى فتحت له فى البداية عالم المادية - إلى حقيقة مفادها أن الإنسان لا يمكن أن يعيش فى عالمه المادى المتحرك دون قيم ودون مرجعية «روحية». وقد ظلت الأسئلة تلاحقه مدة ربع قرن من الزمن قبل أن يكتشف الإيمان. . إيمانه. فقد توصل فى النهاية إلى تحويل النموذج الكامن فى الوجدان إلى نموذج حاكم. ويقول عن ذلك: إنه توصل إلى الإيمان من خلال تأكيد حرية الإنسان فى الاختيار للوصول إلى الله من خلال الإنسان وليس العكس، ولا يزال هذا هو أساس إيمانه الدينى الذى يسميه «الإنسانية الإسلامية». ومن هنا؛ تحول الإيمان إلى رؤية شاملة للكون، وإطار للإجابة على كل التساؤلات. ولم يتوصل الكاتب إلى هذا النموذج إلا بعد رحلة طويلة فى التجريب والاكتشاف وانتقاد المفاهيم الغربية التى قُدمت لنا بطريقة مختزلة.

حلل المسيرى فى سيرته، التى نزع منها ذاتيته وموضوعيته، مجمل المدارس الفكرية الغربية، ومنها الإنجازات «تشومسكية»، حيث إنه أجرى مع نعيم تشومسكى عدداً من الحوارات أثناء زيارته لمصر عام ١٩٩٤، ومع إعجابه الشديد بأفكار هذا المفكر اليهودى الأمريكى فإنه يخالف منهجه باعتباره استمراراً للواحدة المادية. وما دام الحديث هنا عن لقائه تشومسكى؛ فلنذكر فى هذه المقاربة السريعة عدداً ممن خصهم المسيرى بالذكر فى سيرته، لارتباطهم بشيء من فكره. فمنهم جمال حمدان - خاصة فى كتابه اليهود إثنوبولوجياً - وعلى عزت بيجوفيتش رئيس البوسنة السابق وكتاباتة عن الإسلام والغرب والهوية الإسلامية، كما يذكر لقاءه بنائب رئيس الوزراء الماليزى المعزول أنور إبراهيم. كما أنه يبرز اعترازه بصدافته

لخالد الحسن أحد مؤسسى منظمة التحرير الفلسطينية، والذي يذكر عنه أنه كان مفكراً يتعامل مع القضية الفلسطينية ليس باعتبارها همّاً فلسطينياً أو قومياً، ولكن باعتبارها ترتبط برؤية كونية لها علاقة بتطوير مشروع حضارى مستقل، وبسبب هذا الإعجاب أقام حفلاً تأييدياً له فى مصر بعد عام من وفاته.



قراءة المسيرى فى رحلته الفكرية وتجاربه داخل النماذج المعرفية متعة معرفية، فهى تدور فى إطار تاريخ الأفكار وفلسفتها، ولكنها تحمل فى طياتها رحلة بحث مثقف مصرى عن فهم عميق لمحتويات الثقافة الغربية باعتبار أنها أثرت علينا وسلبت إرادتنا. وقد يبدو الكتاب/ السيرة رحلة فى عالم الأفكار أكثر منها رحلة شخص فى عالم الفكر، ومع ذلك فقد نجح الكاتب بتحليل «الذاتى» من خلال النماذج الفكرية التى تأثر بها وأثرت به. فمن دراسة الأدب والشعر، تحول إلى الفكر المادى والشك، ثم إلى الإيمان. ومن هنا؛ فالكتاب ينبغى ألا يُقرأ على أنه نبوءة من نبوءات نهاية الحضارة الغربية والفكر الصهيونى. كما ينبغى ألا يُقرأ كما تُقرأ كتب أخرى حملت عناوين مثل: «لهذا أسلمت» أو «رحلتى من الشك للإيمان»، فهو دراسة فى نماذج فكرية وعقلية وأثرها الحضارى والنفسى على الأفراد والجماعات والثقافات.

وقد حاولنا فى هذه المقاربة السريعة عرض ملامح هذا التحول، ونأمل أن نكون قد نجحنا فى نقلها دون تشويه، وإن حدث شىء من هذا فهو ليس مقصوداً. ونعتقد أن الكتاب من الكتب الهامة التى صدرت فى نهايات القرن الماضى وبدايات القرن الحالى. ولأنه يقف على مفترق طريق؛ فقد يمهّد الطريق لدراسات نقدية، ذاتية، فنية... تجمع بين الفكرى والروحى. وهذا هو ما يميّز سيرة المسيرى - رغم تعقيد مصطلحاتها - إخلاصها وحميميتها، وقدرتها على الجمع بين الأدب والفن.



الفن والإبداع في الحضارة الغربية الحديثة

قراءة في سؤال الفن عند المسيري

جواد الشقوري*

تدور مقاربة الدكتور عبد الوهاب المسيري للقضايا/ الإشكاليات المتعلقة بالمسألة الفنية حول رؤية تاريخ الفنون في الغرب بوصفه مؤشراً لتصاعد لمعدلات العلمنة الشاملة من التحديث إلى الحداثة إلى ما بعد الحداثة، أي من الإيمان الإنساني (الهيوماني، الذي يدور في إطار المرجعية المادية) بإمكانية تغيير الواقع ومحاكاته - دون اللجوء إلى مرجعيات غير زمنية (الواقعية والرومانسية)، إلى إدراك استحالة ذلك (اهتزاز الذات، وبداية انتصار الموضوع والحداثة)، ومن ثمّ التكيف مع المرجعيات النهائية المادية التي تسود في عالم لا يستطيع الإنسان فهمه أو تغييره، ولذا فهو لا يملك إلا الإذعان له، بل والاحتفاء باللامعنى باعتباره أمراً نهائياً (اللامركزية والسيولة، واختفاء الذات والموضوع، وما بعد الحداثة)^(١).

ولتفسير هذا التحول/ الانتقال في الفكر الغربي، وانعكاسات ذلك على مجالات الفنون والأدب، طور المسيري مصطلحي «المادية القديمة الصلبة» و«المادية الجديدة السائلة»، معتبراً أن الانتقال من مرحلة الصلابة إلى مرحلة السيولة هو انتقال من التحديث إلى الحداثة، ومنهما إلى ما بعد الحداثة، وجوهر هذا

* باحث مغربي في الشؤون المعرفية والإسلامية

(١) انظر في موضوع علمنة الفنون بحث المسيري: الحداثة وما بعد الحداثة (مطبوع على الكمبيوتر).

التحول ومآله الأخير يتمثل في إزاحة الإنسان عن المركز، وتفكيكه، ونزع القداسة عنه^(١).

ومثل هذه الظواهر التي عرفتھا المنظومة الفكرية الغربية لا يمكن فهمھا إلا في إطار تحليل حضاريٍّ فلسفيٍّ عام^(٢). من هذا المنطلق، نجد أن المسيرى يستخدم تاريخ الأفكار مدخلاً لفهم شكل العمل الفني وبنية^(٣).

وهذه المشاركة محاولة لبلورة أفكار المسيرى حول «الفن»، لا سيما «الفن الغربي»، للأهمية التي يُوليها لفحصه ونقده، حيث يعتقد أن على كل من يريد أن يطوّر مشروعاً معرفياً حضارياً مستقلاً البداية - شاء أم أبى - بنقد المشروع الغربي، ومن ضمنه بالطبع جانب الفن^(٤).

ولما كان هدفنا الأساسي الآن جرد أفكار المسيرى وتقريبها، وليس مناقشة هذه الأفكار؛ فإن الطابع التجميعي غلب على هذه المشاركة، ولعل هذا الجهد يسر على النقاد المتخصصين مناقشة مقاربة المسيرى بشكلٍ أكثر عمقاً ودقةً.



(١) د. المسيرى، *الحدائق وما بعد الحدائق*، بحث مطبوع على الكمبيوتر، ص ٢. انظر أيضاً: د. المسيرى، *اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود*، دار الشروق، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م، ص ٢٣٢: ٢٣٥. ومن المفيد جداً في هذا السياق الرجوع إلى فقرات الكتاب كله.

(٢) *الحدائق وما بعد الحدائق*، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٣) *رحلتى الفكرية في البذور والجنود والشعر: سيرة غير ذاتية غير موضوعية*، سلسلة مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص ٤٨٩.

(٤) انظر: د. المسيرى، «الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية»، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الثانية، العدد الخامس، ص ١٢٦.

الفن الغربي من مركزية الإنسان إلى مركزية السعادة

فكر النهضة وعصره المادية والتحديث البطولي،

إن الاقتراب من فهم «موضوعي» عميق للفن الغربي الذي صاحب عصر النهضة، لن يتم إلا إذا اقتربنا من فهم واستيعاب أهم سمات ومميزات الفكر النهضوي الغربي.

لقد كان الفن الغربي في عصر النهضة (وما بعده) إفرازاً وتعبيراً عن فكر النهضة، هذا الفكر الذي كان يعتقد أن العالم المادي يحوى الحقيقة - كل الحقيقة، وأنه لا داعي للعودة إلى مصادر أخرى لاكتساب وتحصيل المعرفة، حتى ولو كانت هذه المصادر كتباً إلهية أو سماوية (الوحي).

وظلت رؤية الإنسان الغربي - في تلك الفترة - محصورة داخل «الأنطولوجيا» الغربية التي تنطلق من:

أولاً: الإيمان بوجود عالم ثابت، يقال عنه أحياناً إنه الطبيعة، التي لها قوانين ثابتة يمكن للعقل من خلال الملاحظة الدائبة واستخدام قوانين المنطق أن يتوصل لها، إذ أن ثمة تماثلاً بين العقل والطبيعة.

ثانياً: نظرية في الأخلاق تُشير إلى إمكان الوصول للقيم المطلقة، التي تحقق سعادة الإنسان، عن طريق العقل - والعقل وحده.

وقد ظل المشروع المعرفي الأخلاقي الغربي - في نظر المسيرى - يدور في إطار هذا الإيمان بالثبات، وإمكان معرفة الواقع، والتوصل للقيم.

انعكاس هذا الفكر على مسار الفن

أخذ الفن شكل محاكاة هذا الواقع الثابت من خلال أشكال فنية مستقرة، ومحاولة أن ينشر الفنان قيمه المثالية من خلال فنه، أى أن الفن الغربى أصبح عقلياً «إنسانياً» من حيث الشكل والمضمون^(١). وقد دعمت اكتشافات علوم الميكانيكا من هذه الرؤية، وزادت من ثقة الإنسان الغربى فى نفسه وفى رؤيته المادية ومركزيته فى الكون.

وشكّل الحُلم الإنسانى الهيومانى القديم، المتعلق بسيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى ذاته، الأساس المعرفى والأخلاقي للفن الغربى منذ عصر النهضة الغربىة حتى نهاية القرن التاسع عشر، وهو ما يسميه الدكتور المسيرى «عصر المادية والتحديث البطولى (المادية الصلبة)»^(٢).

وتفصيل ذلك، أن تاريخ الأدب الغربى الحديث بدأ بالنزعة الإنسانية، التى تعنى حلول «اللوجوس» فى الإنسان ليصبح مركز الكون^(٣). من هذا المنطلق يجد المتأمل فى هذا التاريخ - على سبيل المثال منذ نهاية العصور الوسطى، فى حكايات كاتريرى تشوسر، ثم فى مسرحيات شكسبير (وكورنيل وراسين) فى عصر النهضة - شخصيات لها أبعاد إنسانية وبطولية مركبة، لها مرجعية إنسانية، وتدور فى إطار منظومات قيمية ومعرفية قد تخرقها وتمرد عليها، ولكنها مع هذا تظل الإطار النهائى لأفعالها. ويستمر وجود هذا الإنسان فى أدب القرن الثامن عشر والتاسع عشر (وردزورث - فيكتور هوغو - ديكنز - دوستوفسكى - تولستوى)، وإن كان يُلاحظ، كما يقول المسيرى، تزايد معدلات الفردية والاحتمية فى ذات الوقت^(٤).

(١) د. المسيرى، الحداثة وما بعد الحداثة : رؤية إسلامية، مجلة الفرقان المغربية، العدد ٢٩ (١٤١٣هـ)،

ص ٣٢.

(٢) التشير وما بعد الحداثة، مجلة العربى، العدد ٤٦٤، يوليو ١٩٩٧م، ص ١٤٦.

(٣) اللغة واللغاز، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٤) العلمانية تحت اللجر، سلسلة حوارات لقرن جديد، دار الفكر بدمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م،

ص ٣٦.

وفى عالم الفنون التشكيلية ظل الفن الغربى - أيضاً منذ عصر النهضة - يحاكى شيئاً ما فى الطبيعة المادية أو الإنسانية^(١).

تطورات ساهمت فى ولادة الفن الحداثى modernist

لكن الرؤية المادية الميكانيكية - مع هذا - زحزحت الإنسان من مركز الكون وجعلت المادة (السلعة) مركزاً أحلامه وأشواقه وتطلعاته «الروحية»، مما كان يعنى بدايات الشك فى المنظومة المعرفية والأخلاقية التى يستند إليها الفن الغربى.

وقد عرف الفكر الغربى تطورات أخرى جعلت من «السلعة» النموذج الأساسى، الذى أزاح - بامتياز - الإنسان عن مركزه فى الكون وحلّ محله، ومن بين هذه التطورات يذكر المسيرى ما يلى:

أولاً: تقدم العلوم البيولوجية، وإعلان داروين أن العالم كله فى حالة حركة ونمو وتطور وصراع.

ثانياً: جاء چيرى بيتنام الذى أنكر وجود أخلاق مطلقة، وأعلن أن دوافع الإنسان هى حب الذات.

ثالثاً: وجاء ماركس ليعلن أن الحركة هى الشئ الوحيد الثابت، وأن الصراع الطبقي هو نهج الكون، وأن كل القيم يمكن ردّها إلى العنصر الاقتصادى.

رابعاً: وجاء فرويد ليجعل من الجنس القيمة العليا التى يردُّ إليها الواقع الإنسانى.

خامساً: وجاء فريزر وبين التماثل بين الأساطير المسيحية والطقوس والشعائر البدائية.

سادساً: ثم جاء نيتشه - «أبو الحداثة» - وحوكَّ كل هذه الاتجاهات إلى نسق فلسفى علمى متكامل.

(١) اللغة وللجاء، مرجع سابق، ص ٨٣.

وفى نظر المسيرى، يمكن تلخيص جوهر هذه الاتجاهات والحركات فيما يلى :

١- تسديد الضربة القاضية لفكرة الثبات، إذ لا يوجد ثبات فى الطبيعة أو المجتمع، وإنما هناك تغيرٌ مستمر .

٢- تسديد الضربة القاضية لفكرة الإطلاق فى الأفكار والفن .

٣- تسديد الضربة القاضية لمركزية الإنسان فى الكون؛ إذ أنه - الإنسان - يغدو مجموعة من الدواعى المادية والاقتصادية والجنسية . . . إلخ، لا يختلف سلوكه عن سلوك أى حيوان أعجم^(١) .

بكلمة : إن ولادة الفن الحدائى تُفهم من خلال إدراك واستيعاب التطورات التى سبقت الإشارة إليها، والمتمثلة أساساً فى نهاية الحلم وتزايد هيمنة السلع والبيروقراطيات وصناعات اللذة على الإنسان .

من جانب آخر، عرف الفكر الغربى فى هذه المرحلة تزايداً فى معدلات الحلول، حيث يحل «اللوجوس» فى كلٍّ من الإنسان والطبيعة، ثم فى الطبيعة/المادة وحسب، فيختفى الأبطال تماماً، ويختفى الإنسان/الإنسان، ويظهر بدلاً منه «الرجال الجوف» الذين يعيشون فى «الأرض الخراب»، ويتحركون بلا اتجاه مثل الذرات المتناثرة، فى عزلة قاتلة، خاضعين فى الوقت ذاته لخصميات عديدة صارمة^(٢) .

الفن الحدائى وبعض سماته الأساسية

يمكن التعرف على ماهية الفن الحدائى عن طريق تحديد بعض السمات المميزة له، وقد يكون بعضٌ من هذه السمات متداخلاً فى البعض الآخر، فالفصل الكلى بينما متعذر، إن لم نقل إنه مستحيل . من هذه السمات :

(١) الحدائة وما بعد الحدائة : رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٣٢ .

(٢) الحدائة وما بعد الحدائة، مرجع سابق، ص ١٠ .

أولاً : القرار من قبضة التشيؤ والتسلع :

إن الفن الحدائى يحاول أن يفر من قبضة التشيؤ والتسلع ، خصوصاً أن السلعة لم تعد تهدد الإنسان وحسب ، وإنما بدأت تطرح نفسها كبديل للأعمال الفنية وللنشاط الفنى . فالسلعة لم تعد تكتفى بالحركة فى عالم السطح البرأى (السوق والمصنع) ، وإنما بدأت تتغلغل فى عالمه الجوانى (عقله وروحه)^(١) .

وهناك مسلكان أساسيان - على الأقل - ساهما بشكل كبير وملحوظ فى جعل السلعة تقدم نفسها كبديل للفن وللأعمال الفنية ، وهما :

- ربط السلعة بالدوافع الجنسية للإنسان : فقد نالت السلعة هذه المركزية والمكانة - فى رأى المسيرى - عن طريق ربطها بالدوافع الجنسية للإنسان ، فبدلاً من أن تكون الرغبة الجنسية رغبة «بروميثية» ثورية تحطم الحدود وتدفع الإنسان لتجاوز واقعه ، أصبحت ذات مضمون رجعى إذ يمكن تحقيق هذه الرغبات وإشباعها من خلال شراء المزيد من السلع^(٢) .

- تغليف السلعة بعناية فائقة : حيث تحولت السلعة إلى مركز أحلام الإنسان وجوهر تفكيره عن طريق تعميق بعدها الجمالى ، إذ يتم تغليفها بعناية حتى يصبح شكلها فى أهمية فائدتها ومضمونها (وهذه هى إحدى أهم سمات العمل الفنى) ، وأصبح اقتناء السلعة هو مصدر الهوية فى العالم المتسلع (والفن هو ما يتعامل مع الخاص والمحدد والعيانى) .

بكلمة ، أصبحت السلعة هى «اللوجوس» و«التيلوس» (المطلق والغاية) ، فحلت محل الدين ، بدلاً من الفن الذى كان يطمح لأن يشغل هذه المنزلة مع تصاعد معدلات العلمنة فى المجتمعات الغربية^(٣) .

ثانياً : الانغلاق على الذات :

كان من أبرز انعكاسات تراجع اليقين المعرفى ، واختفاء القيم الأخلاقية على

(١) التشيؤ وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ، ص ١٤٦ .

(٢) نفسه ، ص ١٤٧ .

(٣) التشيؤ وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ، ص ١٤٧ .

المستوى الفنى، سقوطُ نظرية المحاكاة وكلِّ النظريات النقدية الأخلاقية التى ترى أن للفن وظيفة إنسانية أخلاقية، واكتشافُ عدم جدوى الأشكال الفنية السائدة.

لقد انغلق الفن الحدائى على نفسه ليصبح موضوعاً لا يُشير إلا إلى ذاته، ويحاول الفنان الحدائى أن يتقطع - بشكل واع وجذرى - عن التقاليد الإرادية السابقة التى تفترض ثبات الواقع وإطلاق القيم وكافة الأشكال الفنية السائدة. بل إن الفنان سيرفض الحضارة والفن وكل الظواهر التى لها قواعد وتنبع غمطاً ما. ومن ضمن هذا الإنسان ذاته، كظاهرة معروفة لدينا. بل سلاحظ أن الفنان الحدائى دائماً رائدٌ مغترب يكشف آفاقاً جديدة، فهو يرفض الثبات والإطلاق، ويتبنى التجديد الدائم والحركة الدائمة، ويحطم كل الأشكال، بما فى ذلك الأشكال التى ابتدعها. فهو عديم كامل، وهو يحاول دائماً أن يتكشف الظلام فى الطبيعة وفى الإنسان، وأن يتأمل فى الهوة والكوابيس واللاوعى والظلمة^(١).

ثالثاً : إدارة «الظهر» للعالم :

إن شعور الفنان الحدائى بالاغتراب العميق فى عالم التسلُّع والتشويُّ والتوترن، جعله - هذا الشعور - يتعد عن هذا العالم ويدير ظهره له ويهرب منه، ويحاول أن يبدع أعمالاً فنية فريدة، لا تحاكى أى واقع خارجى متسلِّع تافه سطحي لامع لا يستحق المحاكاة. ومن هنا نفهم الإصرار المتوتر على الإبداع بدلاً من التواصل، وعلى التجريد المستمر، باعتبار أن العمل الفنى يُدير ظهره للعالم المتسلِّع، وكلا العنصرين يُسقطان الجانب الاجتماعى والإنسانى عن الفن^(٢).

الفن الحدائى وبعض تعبيراته الفنية

١ - الاتجاه نحو الهجوم على الإنسان فى بعض الأشكال الفنية :

وفى هذا الإطار يمكن فهم الوعى الحدائى، سواء كان التكميحية أو المستقبلية، أو

(١) الحداثة وما بعد الحداثة : رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٣٣.

(٢) التشويُّ وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ١٤٧.

التعبيرية التجريبية ومسرح العيب ومسرح العنف، واختفاء السرد القصصى التقليدي، وكل أشكال السرد الجديدة التى لا تحاكى الواقع وإنما تنقل تبعثه، وكذلك الأشكال الفنية الأخرى مثل تيار الوعى و«الفلاش باك»، ويمكن أيضاً فهم ظهور حركات مثل الفن للفن والنقد الجديد والبنوية بتأكيدها أدبية الأدب وانطلاق الشكل، فهذه كلها فى جوهرها محاولة لجعل الفن هو المعنى والمركز والدال والمدلول. ولعل هذا ما كان يعنيه أرتيجا دى جاست (١٨٨٣ - ١٩٥٥) حينما تحدث عن نزاع الطابع الإنسانى عن الفن باعتباره جوهر الحداثة^(١). ففى مقال له تحت عنوان «تجريد الفن من الخصائص الإنسانية» يرى أتيجا أن الفن الغربى (حتى القرن التاسع عشر) كان يتعامل مع الواقع المعيش، ولذا كان الفن ممتلئاً بمضمونه الإنسانى، وكانت الأفكار الفنية تشير إلى أشياء فى عالم الإنسان والطبيعة. أما فى القرن العشرين، فقد تم تفريغ الفن من مضمونه الإنسانى وأصبح فناً غير إنسانى، لا لأنه لا يحوى أية سمات إنسانية، وإنما لأنه متجرد بشكل واع من أية خاصية إنسانية، وتظهر للإنسانية هذا الفن فى اتجاهه نحو التجريد، وفى تحاشيه الأشكال الحية.

وفى محاولة تحاشى أى مضمون إنسانى أو حى، أصبح الفن يشبه اللعبة التى لا تخضع إلا لقوانينها هى، وهذا الفن لا يتعامل مع موضوعات الإنسان الكبرى، وإنما هو فن صغير يرفض المحاكاة، ويلجأ إلى الرموز المغلقة ولتكشف عناصر المفارقة. وهذا الفن لا رسالة له، بل ويؤكد أنه ليست له أية نتائج ذات طابع متجاوز. والسمة الأساسية هنا هى تراجع ما هو إنسانى ومتعين وحى، وظهور ما هو غمضى شئى، مجرد غير إنسانى، وحدى مادية^(٢).

وحتى الأدب، الذى يعتبر الملجأ الأخير للنفس الإنسانية طغت عليه النظريات البنوية والتحليلية التى تحاول أن تفرغه من آخر قيمه المطلقة وخاصة طبيعته الإنسانية^(٣). فالأدب الحداثى - فى رأى المسيرى - رصد بعناية فائقة كيف يتحوّل الإنسان إلى ما دون الإنسانية.

(١) نفسه، ص ١٤٧.

(٢) العلمانية تحت الجهر، مرجع سابق، ص ٨١، ٨٢.

(٣) د. المسيرى، «الرؤية الإبيستيمولوجية الإمبريالية»، مجلة المتعطف، العدد ١٠، ص ٥٦ (ترجمه عن الإنجليزية: سعيد متاق).

أما فى النقد الأدبى ؛ فالموضوع أكثر تواتراً . فقد لاحظ لوكاتش ما سماه بسقوط الذات المتكاملة وسقوط الشخصية فى الأدب ، وهو ما يعبر عن تزايد معدلات تجريد الإنسان من خصائصه الإنسانية . فشخصيات الأدب الحداثى تعيش فى عزلة كاملة بين عناصر مجردة متصارعة لا يمكن للإنسان التحكّم فيها ، أو تواجه ألغازاً لا حلّ لها ، أو عالماً عبثياً لا معنى له . ويلاحظ لوكاتش كذلك أن الشخصية فى الفن التعبيرى والتكعيبى يتم تفكيكها ثم يُعاد تركيبها على أسس هندسية ، ولكنها تختفى تماماً فى الفنون التجريدية^(١) .

وبشكل عام يمكن اعتبار الهجوم الواضح على الإنسان فى العلوم الإنسانية الغربية العلمانية من أهم سمات فكر عصر النهضة وفكر الحداثة ، هذا الهجوم الذى يظهر فى أشكال كثيرة فى حياتنا اليومية ، فيلاحظ - مثلاً - فى الثقافة الشعبية (التي تُصدّرُها هوليوود) شيوع شخصيات لا علاقة لها بالطبيعة البشرية أو بالإنسان كما نعرفه ، فهناك شخصيات ما فوق الإنسان (طرازان - رامبو . . . الخ) ، كما أن هناك شخصيات دون الإنسان (فرانكشتاين - مادونا) ، وهى كلها شخصيات لا علاقة لها بالإنسان ولا بطبيعته البشرية ، تذكّرنا بإنسان داروين ونيشه وفرويد ، حيث سلوك الإنسان الجنسى وأحلامه شأنٌ خاص مرتبط بفرديته ورؤيته للنفس . ولذا ؛ فإن الهجوم على الطبيعة البشرية فى مجال الثقافة اليومية ركّز على هذا الجانب ببراعة فائقة ، إذ أنه يمكن صياغة أحلام الإنسان الجنسية بطريقة تجعله يقبل اختفاء المعيارية الإنسانية المركبة المتجاوزة للطبيعة/ المادة^(٢) .

٢ - الاتجاه نحو الاهتمام بأنواع فنية «ضدية» :

ومما سبق ، يمكن - أيضاً - الاتجاه نحو الاهتمام بأنواع فنية ضدية ، فيقال «الفن المضاد» (أنتى آرت Anti-Art) ، و«الرواية المضادة» (أنتى نوفييل Anti-Novel) ، و«الحضارة المضادة» (أنتى كلتير Anti-Culture) ، فكان الفنان الحداثى يُنتج وثناً فنياً مكتفياً بذاته لا يشير إلى أى واقع ولا يحوى أية غاية ، حتى يُسبّب الكدر لهؤلاء

(١) العلمانية تحت المجهر ، مرجع سابق ، ص ٨١٨ .

(٢) د. المسيرى ، «المادية وموت الإنسان» ، مجلة المسلم المعاصر ، السنة العشرون ، العدد ٧٩ ، ص ٩٧ .

البورجوازيين القادرين على شراء كل شيء، بما في ذلك الأعمال الفنية الجميلة! ولذا يحاول الفنان الحدائي أن يُنتج أعمالاً فنية تسبّب القلق ولا تُدخل الراحة على قلب أحد. إنها محاولة من جانبه أن يذكّر الجميع بعصر التحديث، البطولي، ولكنها محاولة مأساوية، لأن الفنان يعرف تماماً أن عصر البطولية قد ولى وجاء عصر التسلّع والتشويش^(١)!

فإذا كان الشكل في الفن الغربي منذ عصر النهضة ظل متماسكاً يحاكي شيئاً ما، في الطبيعة المادية أو الإنسانية؛ فإن شيئاً ما حدث مع بداية القرن العشرين فتفكّك الشكل، وظهر الواقع الإنساني والطبيعي في لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات والأوان متداخلة^(٢).

بقي أن نشير - في هذا الصدد - إلى أن كثيراً من رواد الفن الحدائي في الغرب، سواء في الأدب أو في الفنون التشكيلية، هم من أعضاء الجماعات اليهودية، ولعل هذا يعود - في رأي المسيري - إلى تزايد معدلات العلمنة بين اليهود وتراجع الإيمان الديني بينهم بدرجة تفوق نظيرتها بين أعضاء الأغلبية، وهذا لا يعني أن اليهود مسئولون عن ظهور الحدائنة، إذ تظل الحدائنة ظاهرة غريبة علمانية حديثة^(٣).

فن ما بعد الحدائنة: من المحاولة البنيوية إلى تفكيك الإنسان

أدى اختفاء المرجعية النهائية المتجاوزة في الأعمال الأدبية/ الفنية - في رأي المسيري - إلى ظهور المحاولة البنيوية وغيرها الرامية إلى اكتشاف القوانين العامة الكامنة في الأدب دون الإشارة إلى أية نقطة مرجعية خارجية، وضمن ذلك الطبيعة البشرية، ودون اكتراث بالسمات الفريدة لكل عمل أدبي على حدة.

(١) التشويش وما بعد الحدائنة، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) العلمانية تحت اللجوء، مرجع سابق، ص ٣٩، ٤٠.

(٣) الحدائنة وما بعد الحدائنة: رؤية إسلامية، مرجع سابق، ص ٣٤، وقد أشار المسيري في هذا المقال إلى بعض العناصر داخل النسق الديني اليهودي التي خلقت لدى المثقف اليهودي القابلية لتقبل الرؤية الحدائنية وتطويرها وتعميقها وإذابتها.

ويتزايد التركيز على أهمية البنية الهندسية للعمل الأدبي، وعلى «لذة النص» كشيء في ذاته، أو كلذة جنسية لا علاقة لها بأية متعة أدبية أو جمالية خاصة (الدويان في المجردات). ثم يعلن «موت المؤلف» باعتبار المؤلف شيئاً خارجاً عن الآليات الكامنة والعضوية في العمل الأدبي نفسه، كما يعلن «مولد الناقد» بوصفه تعبيراً عن إرادة القوة^(١).

واستبعاد المؤلف، كما يقول المسيري، هو في واقع الأمر استبعاد لكل ما هو إنساني وخارج عن بنية النص الهندسية^(٢). فالمحاولة البنيوية (الفكر البنيوي) تسعى إلى استبعاد ما هو إنساني وفريد وخارج عن البنية الهندسية للنص، والتركيز على أهمية البنية على حساب المؤلف والقارئ.

ثم يظهر الفكر التفكيكي الذي يعلن سقوط المعيارية (الإنسانية - وغيرها)، ويؤكد أن كل الأمور متساوية ومتداخلة، ومن ثم لا يمكن الحكم على أي شيء، وضمن ذلك الأعمال الأدبية نفسها. وتظهر أعمال أدبية ليس فيها مركز أو هدف أو غاية، ولا تشير إلى أي واقع خارجها، وقد تكون في كثير من الأحيان أعمالاً تجريبيّة محضة^(٣). ويصبح التجريب اللانهائي - كما يقول المسيري - نهاية في حد ذاته، فتظهر أعمال فنية تشير إلى ذاتها وحسب، ولا تشير إلى أي واقع خارجها، وتتكاثر مثل هذه الأعمال في إطار التجريب المستمر والتجريد المتزايد^(٤).

إن أدب ما بعد الحداثة - في رأي المسيري - مؤسسة مستقلة، لها آلياتها المستقلة أيضاً دون الرجوع إلى نقطة مرجعية. ومن هنا يأتي الحديث عن الفن للفن والأدب للأدب، ومن هنا أيضاً يأتي الحديث عن أدبية الأدب، ومحاولة اكتشاف القوانين

(١) «علمة الفنون»، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٢) د. المسيري، «العلمانية: رؤية معرفية»، مجلة الغنيم، للجلد الرابع، العددان: ٢٦٢٥، صيف ١٩٩٤، ص ٧٧.

(٣) «علمة الفنون» في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ١٤٨.

(٤) نفسه، ص ١٤٦.

الكامنة فى الأدب دون الإشارة إلى أية نقطة مرجعية خارجه، بما فى ذلك الطبيعة البشرية^(١).

فعندما يزداد الحلول يصبح كل شىء مرجعية ذاته، مكتفياً بذاته، يشير إلى ذاته دون أى معنى أو مدلول فى عالم مادى مغرق فى ماديته، لا توجد فيه أية ثنائيات أو تنوعات أو تعرجات. وفى مقابل ذلك، ظهر ما يسمى «الفن المفاهيمى»، وهى مدرسة تنادى برفض فكرة الفن ذاته؛ لأن الفن له معنى وبُنية، وبالتالي يشير إلى شىء خارجه^(٢).

وقد عبّر هذا الرفض عن نفسه من خلال أعمال بييرو مانزوني (١٩٣٣-١٩٦٣) «غير الفنية»؛ فقد كان هذا «اللافنان» يُعَلَّب بُرآزه ويبيعه بعد أن يكتب عليه: «بraz فنان صاف ١٠٠٪»!^(٣)

وتزداد الأمور تفككاً، إلى أن نصل إلى فنان مثل آندى وور هول الذى يضرب بفكرة الفن نفسها عرض الحائط، ويسقط فكرة الحكم والرجعية والمعارية، ويقوم بتوقيع علب حساء «كامبل» ويلون صناديق القمامة، فتتحول- كما يقول المسيرى- بقدرة قادر إلى أعمال «فنية» تُباع بالآلاف الدولارات!

ولكن التفكيك الحقيقى- فى رأى المسيرى- نجده فى أعمال جو واتكين، هذا «الفنان» الذى يستخدم جنثاً حقيقية فى صوره الفوتوغرافية، وموضوعه المفضل هو القضيب وقد دُقَّ فيه مسمار، وقد اعترف هذا الفنان أنه يحب أن يعاشر موضوعاته (أى الجنس التى يصورها) جنسياً!

وقد وصل تفكيك الإنسان، الذى عبّر عن نفسه فى جملة من الأجناس الأدبية والفنية الغربية، إلى نصوص ولوحات طائفة من الكُتّاب والفنانين العرب. ففى رواية الحبز الحافى للكاتب المغربى محمد شكرى، والكلام للمسيرى، ثمة نزعٌ شرس للقداسة عن الإنسان والكون، وثمة إنكارٌ أكثر شراسة للقيم والرجعية،

(١) د. المسيرى، «العلمانية: رؤية معرفية»، مرجع سابق، ص ٧٧.

(٢) الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ١٠، ١١.

(٣) نفسه، ص ١١

يعبران عن نفسيهما من خلال انشغال مَرَضَى بالأعضاء التناسلية، ويتحول الإنسان إلى نشاط جنسى بالدرجة الأولى، ويتحول بطل الرواية في نهاية الأمر إلى بغي ذكر يرتزق من بيع جسده للذكور الآخرين. ومقطوعات هذا «العمل الروائي» أمثلة بارزة على «تفكيكية» هذه الرواية «الإبداعية»^(١).

الفن ما بعد الحداثي والتكثيف مع عالم التسلّع

لقد أثبتت البورجوازية أنها مرنة قادرة على التكيف مع ما أفرزه الفن الحداثي من أشكال فنية، حيث تقبلت هذه المحاولات الحداثية اليائسة بصدر رحب، وأصبحت الأعمال الفنية الحداثية المقلقة سلعةً ثمينة، بل وأصبحت من أغلى السلع على الإطلاق، أي أنه تم استيعاب الثورة الحداثية المساوية. . فكان طبعاً أن يظهر فن ما بعد الحداثة!

إن فنان ما بعد الحداثة متكيف تماماً مع الواقع المتسلّع المتشوّع من حوله، فهو لا يعاني أى إحساس بالاغتراب أو الرغبة في التمرد. كما كانت حال الفنان الحداثي. فالاغتراب هو اغتراب ذات واعية، لها إرادة قادرة على الاختيار والتمييز بين العدل والظلم والخير والشر، تؤمن بوجود ثوابت وراء عالم السطح المتغير. وما بعد الحداثة تنكر أى ثبات، وأى وعى، وأية مقدرة على الاختيار، إذ لا يمكن التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، والحقيقة والزيف، فكل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، نسبية متساوية. ومن هنا؛ فلا يكون ثمة ضير في أن نترك عالم البطولة وأحلامها، ونتكيف مع عالم التشيؤ والتسلّع، ونسقط الحدود بين العمل الفني والسلعة، فيصبح العمل الفني سلعة، والسلعة عملاً فنياً، «فكل الأمور النسبية متساوية»!

بكلمة: إن التسلّع والتشيؤ - أى هيمنة الأشياء على عالم الإنسان، وأسبقية السلعة والآلة على الإنسان المستهلك - هما في واقع الأمر أساس حديث فنانى ما

(١) العلمانية تحت المجهر، مرجع سابق، ص ٤١.

بعد الحدائة عن أسبقية الدال على المدلول، واللغة على الوعي، والحقائق على القيمة، وكذلك انفصال كل حد فى هذه الثنائية^(١).

* * *

(٢)

الأدب العظيم بين الاختزالية والتركيبية

الفكر العنصرى - فى رأى المسيرى - فكر اختزالى . أى أنه فكر كسول، لا يكدُ ولا يتعب كى يُحيط بتركيبية الواقع وتعدّد مستوياته، ويقنعُ بإدراك هذا الواقع إما على مستوى واحد، أو من خلال صورة إدراكية واحدة بسيطة أو استعارة اختزالية ساذجة . . فالعالم كله بُعدٌ واحد، وهو يشبه الساعة أو النبات الذى يتبع دورات طبيعية منتظمة، وهناك منهج واحد لإدراك كل الظواهر - إنسانيةً كانت أم مادية، والبشر ودافعهم كلها مفهومة ويمكن تفسيرها من خلال عامل أو أكثر من العوامل المادية^(٢).

ويعتقد المسيرى أن الأدب العظيم يرفض هذه الاختزالية والواحدية الكونية، وأنه يحاول أن يعود بالإنسان إلى ذاته ليدركها وليقدّرَها حق تقديرها، ولذا فهو يقدم صورة للنفس البشرية باعتبارها كياناً مركباً إلى أقصى حد، يستعصى على التفسيرات المادية البسيطة، ولا يمكن أن يتقوَّض تحت القوانين العلمية الرتيبة.

بكلمة: إن العالم بالنسبة للأديب العظيم لا يمكن أن يُختزل فى بُعد واحد، أو أن يُردَّ إلى مستوى مادى واحد، أو أن يسقط فى استعارة واحدة ساذجة^(٣).

(١) التشيُّق وما بعد الحدائة، مرجع سابق، ص ١٤٧.

(٢) د. المسيرى، «لغة الأدب وفكر ما بعد الحدائة: «شيلوك» بين الاختزال والتركيب»، مجلة الهلال، أبريل ١٩٩٣، ص ٤٥.

(٣) نفسه، ص ٤٥.

لغة الأدب المجازية مؤشر على أن للعالم معنى ولوجودنا غاية

إن اللغة الأدبية المجازية - يقول المسيرى - تنفر من لغة الجبر والقوانين الهندسية، لأنها تتعامل مع ظاهرة مركبة، ولذا فإن لغة الجبر لغة بسيطة لا تتحمل الإبهام، فهي لغة تهدف إلى وصف الأشكال الهندسية وحركة الكواكب وعلاقة الأرقام والنُّزرات، وكل ما هو محسوس ويُقاس. أما لغة الأدب؛ فلأنها تتعامل مع الإنسان في أفراحه وأتراحه، فهي لغة مجاز تحاول الإفصاح عن المفارقات، والتعبير عن الشيء وعكسه في ذات الوقت، وأن تتعامل مع المحدود واللامحدود والمتناهي واللامتناهي وما يُقاس وما يستعصى على القياس.

فاستخدام للمجاز - يقول المسيرى - هو في صميمه مؤشر على وجود المجهول في حياة الإنسان (الذي يُشير إليه المتدينون على أنه «الغيب»)، وعلى أن العقل البشري محدود، ولكنه مؤشر أيضاً على أن هذا العقل مبدع فعّال، يتطلع إلى استشراف هذا المجهول وإلى إنشاء علاقة معه، ولذا فهو يَنْتَحُ أدوات وآليات يمكنه عن طريقها التعبير عن عالم الغيب واللامحدود واللامتناهي.

وقد حاول المسيرى أن يدرس ظاهرة التمرد على المجاز ورفضه كمؤشر على تغير جوهرى وعميق في الحضارة الغربية؛ حيث بين أن تصاعد معدلات الحلولية والواحدية المادية لا بد أن يؤدي إلى تراجع التجاوز والمجاز، وهذا يتبدى - في رأى المسيرى - في تزايد استخدام «الأيرونى» irony («المفارقة الساخرة»، أو «الإحساس الساخر بالمفارقة»)، وتراجع استخدام المجاز.

«الأيرونى»، المفهوم والأمثلة والدلالات

الأيرونى - كما يعرفه المسيرى - هو أن يقول المرء شيئاً وهو يعنى عكسه. فحين تهبُّ رياح الخماسين وتحمل الأتربة يمكن أن نقول: «يال له من يوم جميل!» للتعبير عن الإحساس بالغَيْظ والمرارة. ونحن نشعر بهذا الإحساس الساخر بالمفارقة مثلاً حين يغرق أحد أبطال البحرية من المحاربين القدامى فى حمام السباحة فى منزله.

وفى مثل قول الحبيب لحبيته فى ليلة مقمرة: «أحبك من أعماق قلبى من الساعة ٥,٤٠ حتى الساعة ٦,٣٥، وفى عطلة نهاية الأسبوع وفى الإجازات الرسمية وإجازات البنوك!».

وههدف المفارقة- فى رأى المسيرى- ليس هو كشف علاقة إنسانية مركبة، وإنما تقويض أحاسيس النبئل والبطولة والحب وإظهار أنها كلها عبث. فإذا كان المجاز هو عملية تفكيك ثم تركيب، فإن «الأيرونى» هو عملية تفكيك وتقويض وهدم. . دون تركيب. ولعل من المداخل الأساسية التى تمكَّننا من فهم جيد لتاريخ الفن الغربى، اعتبار هذا التاريخ بمثابة تاريخ الصراع بين «الأيقنة» والحرفية والتفكيك، مع محاولات متعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته، حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة، حيث يتكون العالم من كلمات لا علاقة لها بالواقع، ومن أيقونات بلا إله ولا معنى، ولذا فهى- الكلمات- ذاتها ذرات متناثرة^(١).

بكلمة: يذهب المسيرى إلى القول بأن اللغة بشكل عام- واللغة المجازية على وجه التحديد- مؤشر على أن للعالم معنى وأن لوجودنا غاية، على عكس ما يذهب إليه فكر ما بعد الحداثة، الذى يعلن إخفاق اللغة وإفلاس الفكر، وبالتالي موت الإنسان^(٢).

* * *

(٣)

القيم الجمالية والقيم الأخلاقية: إشكالية العلاقة

ينطلق المسيرى أثناء معالجته إشكالية العلاقة بين الجمال والأخلاق من التنبيه إلى

(١) رحلتى الفكرية، مرجع سابق، ص ٤٩٧.

(٢) لغة الأدب وفكر ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص ٤٦.

وهمين يُسيطران على الإنسان ويحددان له رؤيته وموقفه من هذه الإشكالية،
وهما :

أولاً : وهم وجود اتساق وتكامل في حياة البشر : فهناك اعتقاد - عند الكثيرين - بأن كل إنسان يتبع منطقاً واحداً في حياته، وتبعاً لهذا التصور لا يمكن لفرد واحد أن يكون عامراً الإنسانية مع مجموعة من البشر، متوحشاً بالغ الوحشية مع مجموعة أخرى. ورغم منطقية هذا التصور، فإنه أبعد ما يكون عن الحقيقة المتعينة، فالوجود الإنساني يتسم بالتناقض والتركيب، ويجتمع في داخل الإنسان الخيرُ والشرُّ والنبلُ والخصاسة.

ثانياً : وهم وجود ارتباط عضوي بين الحسن الخُلقي والحسن الجمالي : يرى المسيري أن الاعتقاد بوجود ارتباط بين الحسن الخُلقي والحسن الجمالي هو تصور منطقي مجرد، لكنه كذلك أبعد ما يكون عن الحقيقة المتعينة. ولتقريب هذه الفكرة إلى الأذهان، يشير المسيري إلى أعمال الشاعر الأمريكي روبرت فروست، حيث نجد - يقول المسيري - قصائد رائعة الجمال، ترتبط فيها فكرة النظام بالمعنى الجمالي وفكرة النظام بالمعنى الأخلاقي، ولكن، مع ذلك، يُقال إن حياة روبرت فروست الشخصية كانت تتسم بكثير من القسوة والوحشية تجاه أقرب أقاربه!

بكلمة : يمكن أن يكتب أديب عملاً فنياً في غاية الرقي الفني، ولكنه - من حيث المضمون - يدعو إلى الانحطاط. ومن النماذج المهمة التي رصدها المسيري - في هذا الصدد - نموذج الروائي الروسي دوستوفسكي. فقد قام المسيري بدراسة بعض روايات هذا الروائي، خاصة رواية بيت الموتى (١٨٦١)، هذه الرواية التي تحكي تجربة سجين (غير سياسي) في معتقل في سيبيريا، ورد فيها وصف لسجين يهودي يقيم كل شعائر دينه بحرص شديد، ولا يختلف تناول دوستوفسكي الروائي لليهود عما جاء في يومياته. لكن موقفه المباشر والمعلن من أقلية دينية وعرقية - اليهود - يتسم بالعنصرية والاختزالية وضيق الأفق.

ومن جانب آخر، قد تكون آراء الفنان الفلسفية سطحية، على حين نجد أدبه في غاية العمق، لأنه - يقول المسيري - حينما يتفلسف فهو يتفلسف بعقله وحسب،

ومن خلال ما حصّل بشكل واع من أفكار . أما حينما يُبدع ؛ فهو يُبدع من خلال كيانه ، ومن خلال ما مر به من تجارب لعله لم يفهمها هو نفسه عقلياً ، ولكنه أدركها واستوعبها بشكل وجودي مباشر وكلّي^(١) .

إن الحق والجمال - في نظر المسيري - أمران مختلفان ، وهو أمر ولا شك محزن ، ولكن هذه هي سنة الله ، ولن نجد لسنة الله تبديلاً !

ويدعون المسيري للتأمل بشيء من التفلسف ، حين يذكر أن ضباط فرق الصاعقة النازية كانوا يستمعون إلى موسيقى فاجنر الراقية ، ويناقشون الأعمال المعمارية الضخمة التي كان يشيّدونها النظام النازي ، وهم يسمون رائحة لحم ضحايا المحرقة النازية تشوى ضحاياهم !

وانظر - والقول للمسيري - إلى القاهرة ذاتها ؛ تجد أن بعض أجمل المباني شيّدتها الإنجليز ، هؤلاء الذين جيّشوا الجيوش وأرسلوا بها إلى بلادنا لنهبها ، ولتحويلها إلى مصدر لفائض القيمة الذي يصب في خزائن الامبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس ولا دماء الضحايا !

بكلمة أخرى : إن القيم الجمالية لا علاقة لها بالقيم الأخلاقية ، ومن الممكن لكتاب عظيم صاحب رؤية إنسانية في أدبه - مثل دوستوفسكي مثلاً - أن يكتب أدباً رائعاً من الناحية الأسلوبية ، ولكنه عنصري من الناحية الفكرية^(٢) .

* * *

(١) رحلتى الفكرية ، مرجع سابق ، ص ٤٩٧ .

(٢) د . المسيري ، «مسألة دوستوفسكي اليهودية» ، مجلة الهلال ، يونيو ١٩٩٣ ، ص ١٧ .

الأعمال الفنية الغربية الحديثة و"أزمة الإنسان في العصر الحديث"

لقد أصبح الحديث عن «الأزمة» موضوعاً أساسياً كامناً وظاهراً في الكتابات الغربية، ومتواتراً في معظم الدراسات والأعمال الفنية الغربية الحديثة.

ودارس الآداب الغربية الحديثة يعرف أكثر من غيره أن فكرة «الأزمة»، بل «الكارثة»، فكرة أساسية في هذه الآداب. ولعل أهم الأعمال الأدبية الغربية في العصر الحديث هي قصيدة ت. س. إليوت: الأرض الخراب (التي يرى بعض النقاد أنها «ملحمة» الإنسان الغربي الحديث)، وهي قصيدة تتحدث عن أرض أصيبت بالعقم والجذب والجفاف، تبحث دون جدوى عن مخرج، فقد فقدت حتى المقدرة على التوبة والخلاص^(١).

ففي هذه القصيدة/ الملحمة يختفى الأبطال تماماً، ويظهر الرجال «الجوف» الذين يعيشون في أرض مجدية، ويتحركون بلا اتجاه- مثل الذرات المتناثرة- في عزلة قاتلة، خاضعين في الوقت ذاته لخصومات عديدة صارمة^(٢).

وقصيدة الأرض الخراب ليست فريدة ولا شاذة، وإنما تعبر عن حقيقة أساسية في الحضارة الغربية، وهي أنها في أزمة، وأن اصطلاح «أزمة الحضارة الغربية الحديثة»- يقول المسيري- ليس من اختراعنا، وإنما هو من نحت مؤرخين ومفكرين غربيين مثل: شوبنهاور وشبنجلر وتوينبي وكولن وويلسون^(٣).

* قد يلاحظ القارئ أن جملة من الأفكار التي تضمنها هذا الجزء قد وردت أيضاً في الجزء الأول، وقد أثرنا أن نعيدنا هنا لأهميتها أولاً. وثانياً: طلباً لتسليط الضوء بشكل مباشر على ما يعيشه الإنسان المعاصر من أزمات كما يتبدى ذلك من خلال الأدب الغربي الحديث. وثالثاً: لأننا أمام قضايا يصعب الفصل بينها بشكل كلي. كما قد يصادف الباحث مجموعة من الأفكار التي يمكن تصنيفها تحت عنوان واحد، ومن الممكن أيضاً تصنيف نفس الأفكار ولكن تحت عناوين مختلفة.

(١) الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية، مرجع سابق، ص ١٣١.

(٢) العلمانية تحت المجهر، مرجع سابق، ص ٣٦، ٣٧.

(٣) الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية، مرجع سابق، ص ١٣١.

ويعتبر فرانز كافكا من أهم الروائيين الغربيين، ويُعدُّ موقفه العبثي العدمي تعبيراً عن «أزمة الإنسان في العصر الحديث» (أي أزمة الإنسان «الغربي» في العصر الحديث)، والمكوّن اليهودي القبّالي** في فن كافكا وفكره أمر واضح للغاية^(١). ففي قصصه، يخضع الإنسان تماماً لحتميات لا يفهمونها، فيتحوّل إلى صرصور، ويحكم ويُعدم لسبب لا يعرفه..

ثم يأتي بعد ذلك «مسرح العبث»، حيث تجلس إحدى الشخصيات في صندوق قمامة في انتظار «جودو» الذي لا يأتي ثم يكتب أنطوان آرتو (صاحب «مسرح القسوة») قصيدة هي عبارة عن أصوات خالصة بلا معنى!^(٢).

إن عالم الفن الحديث في جوهره - كما يبدو من خلال كتابات المسيرى - عالم انسحب منه الإله، ونُزعت منه القداسة، وتفكّك فيه الإنسان، فأصبح خالياً من المركز والمرجعية الإنسانية. إنه عالمٌ خالٍ من القيمة الأخلاقية والإنسانية^(٣).



* القبّالاء: فلسفة حلولية واحدية متطرفة، توحدُ تماماً بين الخالق والمخلوق حتى تتلاشى الثغرات بينهما، وحتى يصبح الإنسان هو الخالق، وتصبح الطبيعة هي أيضاً الخالق. أي أنها نظام حلولي متطرف، تؤدّي حلوليته المتطرفة إلى وحدة وجود كاملة، هي في جوهرها واحدية مادية. لذا تُعد القبّالاء اللوويانية تمهيداً للفكر العلماني الذي يقدّس المادة والطبيعة ويؤله الإنسان.. لا كمخلوق فريد، وإنما كجزء من الطبيعة. ولزيد من التفاصيل انظر: د. المسيرى، فقه التحيز، في إشكالية التحيز: رؤية معرفية، ودعوة للاجتهاد، المعهد العالي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين، الطبعة الأولى ١٩٩٥، ٥٧/١.

(١) «الفكر الغربي: مشروع رؤية نقدية»، مرجع سابق، ص ١٣٨.

(٢) العلمانية تحت المجهر، مرجع سابق، ص ٣٧.

(٣) نفسه، ص ٣٨، ٣٩، مع شيء من التصرف.

الأعمال الفنية ومشكلة القيمة

تطرح مشكلة القيمة نفسها كلما ظهر عمل فنى يتحدى القيم الأخلاقية والدينية الثابتة فى المجتمع، كأن يظهر فيلم يمجّد الشذوذ الجنسى أو القتل، أو يوجد فيه قدر غير عادى من العُرى، فيصدم أذواق الناس الذين لم يعتادوا هذا الشيء ولا يقبلونه، أو تظهر رواية تتحدى بعض ثوابت الجماهير الإيمانية مثل وجود الله تعالى، وكون القرآن منزلاً من الله عز وجل. وعادةً ما ينقسم المجتمع إلى قسمين: قسم صغير من «التقدميين» (من تملكوا ناصية الخطاب «الحضارى» الغربى)، الذين يدافعون عن حرية الفنان «المطلقة» وحق «الإبداع». وقسم ضخم من «التقليديين» و«المحافظين» يتحدثون عن القيم الأخلاقية وعن القيم الإسلامية المطلقة.

بكلمة: نحن فى مثل هذه الحالة أمام مطلق يواجه مطلقاً، وكلٌّ منهما يحدّد أولوياته بطريقة مختلفة^(١).

الإبداع الفنى بين حرية الفنان المطلقة وحق المجتمع المطلق

لناقشة هذه المسألة يطرح المسيرى سؤالين محوريين، يعتبران مقدمة أساسية لتمهيد الحديث عن الإبداع الفنى وحدوده.

أولهما: هل الإبداع الفنى -الفنى بالفعل- هو القيمة المطلقة فى المجتمعات البشرية؟ أم أن المنظومة القيمية التى يستند إليها المجتمع ككل أكثر أهمية؟

وثانيهما: هل دعاة الحرية المطلقة على استعداد بالفعل أن يتقبلوا المضمون الفلسفى الكامل فى دعوتهم لحرية الإبداع؟ وبعبارة أخرى: هل يقبلون حقاً إسقاط حق

(١) د. المسيرى، «الصحوة الإسلامية لم تهبط علينا من السماء»، مجلة الفجر، العدد ٩٤، مارس ١٩٩٩، ص ٥١.

المجتمع فى حماية نفسه ضد بعض أفراده المبدعين، ممن لا يجدون أى سبب وجيه للالتزام بقيم هذا المجتمع، وربما بأية قيم من أى نوع بسبب عدميتهم الفلسفية؟!

فى الواقع - والكلام للمسيرى - لو تأملنا قليلاً لاكتشفنا أنه لا يوجد من يدعو لحرية الفن المطلقة وغير المقيدة . . ألم يتحدث الاشتراكيون أنفسهم فى الستينيات عن «الالتزام» فى الأدب الفنى مقابل دعوات الفن للفن؟!

ولن يقف من يتحدث عن الحرية عند حدود؛ فهو فى غالب الأمر - بعكس الظن به! - إنسانٌ تَمَطَّى غير مدرك للتضمنات الفلسفية . المطلوب الآن - يقول المسيرى - هو توضيح هذه النقطة - أى فكرة الحدود - وإبراز خطورتها وبلورتها، حتى يمكن أن يُستأنف الحوار بشأنها . ولو فعلنا ذلك لاكتشفنا فى غالب الأمر أن الجميع لا يختلفون كثيراً فى أولوياتهم، وأن القيمة المطلقة التى يستند إليها العُقد الاجتماعى، تقف فى صفٍّ من الأولويات، وتضع قيوداً على حرية الفنان (والأفراد) . ونحن لو وضعنا القضية فى سياق اجتماعى، وفى سياق القيم الأخلاقية بشكل عام، ربما لانتفت حدة الصراع، واكتشفنا رُقعة اتفاق عريضة^(١) .

الأعمال الفنية والمرجعية النهائية

فى تصور المسيرى ينبغى مناقشة جدلية ثنائية الإبداع الفنى والالتزام القيمى فى إطار «المرجعية النهائية»، وأن نبتعد عن التفاصيل، فلا يهم كون المرء «إسلامياً» أو «علمانياً»، المهم هو المرجعية النهائية لرؤيته: هل العالم مادة محضة وكل الأخلاقيات نسبية؟، أم أن العالم أكثر تركيباً من المادة المحضة، ومن ثمَّ توجد قيم معرفية وأخلاقية ثابتة؟

لو فعلنا ذلك لوجدنا أن كثيراً ممن يُسمَّون «علمانيين» يدورون فى واقع الأمر فى إطار مرجعيةٍ ما، حتى ولو أصرَّوا على فصل الدين عن الدولة!^(٢)

(١) «الصحوَّة الإسلامية لم تهبط علينا من السماء!»، مرجع سابق، ص ٥١ .

(٢) نفسه، ص ٥١ .

«الخطاب الإسلامى الجديد، والمسألة الفنية»

لعل من أوجب الواجبات الفكرية والحضارية التى ينبغى - فى رأى المسيرى - لحَمَلَة الخطاب الإسلامى الجديد أخذها على محمل الجد، ووضعها فى مقدمة الأولويات، ضرورة اكتشاف المعجم العربى بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية، خاصة إذا أدركنا أن دعاة الخطاب الإسلامى الجديد يصرون على تمييز المشروع الحضارى الإسلامى عن غيره من المشاريع. فالمعجم الحضارى العلمانى قتل فىنا الإبداع، حيث حدّدت الحضارة العلمانية فى العالم العربى المشروع الحضارى العربى فى كونه اللّحاق بالغرب، وهذه العملية تستلزم قتل الإبداع، فحتى أكون «أنا» «هو» يجب أن نكون قرّة، ويتحتم أن يقودنا متوسطو الذكاء القادرون على التقليد. أما هؤلاء القادرون على الإبداع فهم خطرون، قد يؤدون بنا إلى مسارات خاصة تبعدنا عن المسار الذى تحدّد. فالفكر العلمانى عندنا - على عكس مثيله فى الغرب - قتل روح الإبداع^(١).

وفى هذا الإطار يمكن بعث كلمات قديمة فى مجتمعنا الحضارى ضمرت مثل «ال عمران» و«التراحم» للحديث عن الاجتماع الإنسانى. ويمكن اكتشاف كلمات مثل «دياجة»، التى ليس لها ما يناظرها فى المعاجم الغربية، وهى تصف مجموعة من المدلولات الهامة المركّبة.

ومن الكلمات - أيضاً - التى يدعو المسيرى إلى بعثها من جديد، بعثاً يأخذ بعين الاعتبار مفهومها فى معجمنا اللغوى والحضارى، كلمة «الغن» (التى هى أكثر شمولاً من كلمة Art الإنجليزية) والتى لها عددٌ من المعانى، منها:

- التطبيق العملى للنظريات العلمية بالوسائل التى تحققها، والذى يكتسب بالدراسة والمران.

(١) د. المسيرى، مجلة الإنسان (حوار)، حاوره غسان بن جدو، العدد السابع، السنة الثانية، مارس ١٩٩٢، ص ٣٠، ٣١.

- جُملة القواعد الخاصة بحِرْفَة أو صناعة أو عمل .

- مهارة يحكمها الذُّوق والمواهب .

- جملة الوسائل التى يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف ، وبخاصة عاطفة الجمال .

- النوع من الشيء^(١) .

فهذه دعوة حَمَلَة الخطاب الإسلامى الجديد لاكتشاف المعجم الحضارى العربى ، ثم توظيفه توظيفاً يخدم أهداف المشروع الحضارى الإسلامى . .

من ناحية أخرى ، يعتقد المسيرى أن الخطاب الإسلامى الجديد - نظراً لشموله واهتمامه بالجانب الحضارى وبرؤيته للكون - يُولى اهتماماً كبيراً للعنصر الجمالى والفنى ، فلا يكتفى بمقولتى : «حلال - حرام» ، وإنما يحاول أن يطور رؤية شاملة للفنون الإسلامية ، تستند إلى الرؤية الإسلامية للكون . ومن هنا - يقول المسيرى - ظهرت المحاولات النظرية والتطبيقية الجديدة فى مجال المعمار ومختلف الفنون .

وهذا الجانب فى الخطاب الإسلامى الجديد هو تعبير عن الانفتاح النقدى الخلاّق . فكثير من الفنانين الإسلاميين أو المهتمين بالفن الإسلامى فى العصر الحديث تعلموا فى الغرب ، أو فى الشرق على أسس غربية ، ومع هذا فإنهم ينسلخون عن المنظومة الغربية ويوجهون لها النقد ، ويستفيدون من المعرفة التى اكتسبوها فى محاولة توليد رؤى فنية تترجم إلى مبانٍ على طراز إسلامى تستجيب

(١) د. المسيرى ، «هاتان تفاحتان حمراوان : دراسة فى التحيز وعلاقة الدال بالمدلول» ، مجلة منبر الشرق ، العدد ٢ ، السنة الأولى ، يونيو ١٩٩٢ ، ص ١١٣ . يقول د. المسيرى فى هذا الصدد : ولعلنا لو استخدمنا كلمة «الفن» بدلاً من عبارة «العلوم غير الدقيقة» وقلنا : «فن النفس» بدلاً من «علم النفس» (بكل ما تحمّل كلمة «علم» من ادعاء لا أساس له فى الواقع) . . تماماً كما نقول «فن المكتبات» ، بينما يقولون هم Library science ، أو لعلنا لو قلنا «علوم فنية» (أى : علوم تعتمد على الذوق والمواهب والمرآة والمشاعر ، وليس مجرد الرصد والملاحظة) . لأحطنا بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية التى تُفكّلت من قبضة من يستخدم لفظة «علوم» ، خاصة وأن «التفنن» هو «التنوع» (تفنن الشيء : تنوعت فنونه) .

لمتطلبات العصر الحديث . ويلاحظ أن هؤلاء الفنانين يدرسون التراث الفني الإسلامي من زوايا جديدة، ويعيدون اكتشافه واكتشاف أسسه النظرية، مستفيدين من آليات التحليل التي تعلموها في الغرب . كما أنهم بدأوا يهتمون بالكتابات الإسلامية التراثية في هذا المضمار^(١).

ومن ناحية ثالثة : ينبّه المسيرى الداعين للإسلام إلى أهمية «الفن الإسلامي» و«الإسلام الحضارى»، مشيراً إلى أن كثيراً من الأجانب الذين اعتنقوا الإسلام دخلوا فيه عن طريق الفنون الإسلامية . فالفنان بيجار مثلاً، راقص الباليه الفرنسى المعروف، اعتنق الإسلام من خلال دراسة السجاد والرسومات المركبة داخله . كما أن روجيه جارودى كان له اهتمام خاص بالمعمار الإسلامى .

ومشكلة الداعين للإسلام - والكلام للمسيرى - أن معظمهم، مع الأسف، لا يعرف إلا الجانب العقلى فى الإسلام . وهم لا يعرفونه بطريقة فلسفية عميقة، وإنما بطريقة تراكمية سريعة . فهم لا يدركون أن الإطار الفلسفى - أو المنطق الفلسفى - هو الشيء الوحيد الذى يمكن للإنسان أن يحاور من خلاله «الآخر»، باستخدام مقولات متقابلة، وليس من خلال نصوص تؤمن بها نحن ولا يؤمن بها هو^(٢).



(١) د. المسيرى، «معالم الخطاب الإسلامى الجديد : ورقة أولية»، مجلة المسلم المعاصر، السنة ٢٢، العدد ٨٦، ص ٦٧.

(٢) رحلتى الفكرية، مرجع سابق، ص ٥٣٩.

رُحابة الإنسانية المركبة في

الرحلة الفكرية، والسيرة الشعرية، وقصص الأطفال

جيهان هاروق هُواد *

يكنم جوهر فكر الدكتور المسيرى في تبنيه فكرة الإنسان/ الإنسان القادر على تجاوز الطبيعة/ المادة، ورفضه فكرة الإنسان الطبيعي الذي يتحدد كيانه بالسقف الطبيعي/ المادى . وهو يُعرّف الإنسان/ الإنسان في سيرته الذاتية بأنه «كائن لا يعلمه في كُليته إلا الله، لأنه ليس جزءاً لا يتجزأ من العالم الطبيعي/ المادى، وإنما هو جزء يتجزأ منه وحسب، إذ أن هناك جزءاً منه يتجه نحو ما هو متجاوز للمادة»، وهذا هو ما يميّزه عن سائر الكائنات، وما يجعله أكرم المخلوقات في الكون. ويمكن قراءة العديد من أعمال الدكتور المسيرى في ضوء هذه الفكرة المحورية، خاصة سيرته الذاتية المعنونة: رحلتى الفكرية: فى البلور والجلود والشعر- سيرة غير ذاتية غير موضوعية، وديوانه الشعرى المعنون: أغاني الحُبرة والحَيرة والبراءة: سيرة شعرية، وكذلك مجموعة قصص الأطفال الخاصة به المعنونة: حكايات هذا الزمان . وتظهر مركزية فكرة الإنسان/ الإنسان في هذه الأعمال في العديد من الجوانب، ومن أهمها: تجربته المادية وتحوله إلى الإيمان، مشروعه المعرفى، مفهومه للبراءة وللطبيعة وللفن، وعلاقته مع اللغة. كما تظهر بشكل واضح في إشكالية المنهج عنده.

* مدرّسة بقسم اللغة الإنجليزية وآدابها، كلية البنات، جامعة عين شمس .

وقد حدّدت فكرة الإنسان/ الإنسان اتجاه إشكالية المنهج فى السيرة الذاتية ورحلتى الفكرية، والسيرة الشعرية أغانى الخبرة والخبرة والبراءة. فالعنوان الفرعى لكلّ من العاملين يؤكد على استبعاد كلّ من الذاتية المحضة والموضوعية المحضة. فالإنسانية المركّبة، كما يعتقد الدكتور المسيرى، تتضمن رفضاً لكلّ من التمرکز التام حول الذات (sloipsism) والتمرکز التام حول الموضوع (extreme objectivity)، وهذا هو جوهر هذين العاملين. فالهدف منهما هو رصد التطور الفكرى والإنسانى للكاتب حسب الترتيب الزمنى (chronological)، والذي يتوافق والترتيب الموضوعى (thematic). ولذلك؛ فقد بدأ فى كلّ من العاملين بمرحلة التكوين والبراءة الأولى، فمرحلة الخبرة والنمو الفكرى، ثم بساطة المادية والإيمان بالفردوس الأرضى، ثم مرحلة النضج الفكرى والبراءة المصقولة، ثم اكتمال النموذج فى مرحلة النضج.

ورصد هذه اللحظات والتحوّلات هو تعبير عن رفض الكاتب لما يسميه «الترشيد المادى»، واعتزازه بفردية التجربة الذاتية. ولكن هذه التجربة، رغم ذاتيتها، تكتسب بُعداً أعمق؛ إذ أنها تُعبّر عن تطورات المثقف العربى فى فترة من الفترات، خاصة ما يسمّى «جيل الستينيات». كما تُعبّر تجربة الكاتب عن إشكاليات فلسفية ونقدية عامة مثل إشكالية الواحدية والثنائية، والحلولية والتجاوز، ونهاية التاريخ، والبراءة والخبرة، والعلاقة بين الإنسان والطبيعة. ولذلك؛ فسيرة الكاتب الذاتية -تماماً مثل السيرة الشعرية الموازية والمكملة لها- عمل يؤكد على المسافة بين الكاتب كشخص خاص (person) وكشخصية قناع (persona). وهذا ما يؤكده الدكتور المسيرى أكثر من مرة فى رحلتى الفكرية، حيث لم يكن الهدف من كتابة السيرة الذاتية استعراض الماضى أو الأحداث الشخصية، بقدر ما كان تقديم نموذج لرحلة حياة فكرية لا تختلف فى مسيرتها عن حياة كثير من المفكرين من أبناء جيله. والهدف من تسجيلها هو ألا يبدأ الشباب من نقطة الصفر، وأن يتمكنوا من البناء على ما توصل إليه الجيل السابق من نتائج وأفكار. كما تعبّر قصائد الديوان الشعرى عن واقع إنسانى مركّب، عن تجربة ذاتية غير مستقلة عن التاريخ وعن العالم، وغير مغرقة فى الذاتية. إنها

قصائد تعبر عن تجارب ومشاعر العديد من الناس، بقدر ما تعبر عن الحياة الشخصية والفكرية لصاحبها.

وتتضح فكرة الإنسان/ الإنسان أيضاً في المنهج المتبع في كتابة حكايات هذا الزمان. فالنموذج المعرفي الكامن وراء حكايات هذا الزمان، على حد قول الدكتور المسيرى، هو نموذج مركب يرفض الموضوعية المتلقية، والسببية الصلبة، والنماذج الاختزالية، ويؤمن بالعقل التوليدى، وبالسببية القُصْفاضة، وبالنماذج الاجتهادية المفتوحة. والقصص تؤكد أيضاً وجود ما يسمى بالحيز الإنسانى الذى يحقق فيه الإنسان إنسانيته، ويؤكد إرادته وحرية ومقدرته على الاختيار. وعلى هذا تقدّم حكايات هذا الزمان رؤية لعالم مركّب تمتزج فيه الطبيعة بالفن، والواقع بالخيال، والبراءة بالخبرة. لتصنع عالماً متجانساً يترك فى نفس الطفل إحساساً يشبه ذلك الذى تتركه الأعمال الأدبية فى نفوس الكبار.

وترتبط الناحية الإنسانية عند الدكتور المسيرى برحلته من المادية إلى الإيمان. والإيمان بالمادة جزء من التجربة الحداثية الغربية (التي يسميها الآن «الحدائث الداروينية»، فى مقابل ما يقترحه من حدائث إنسانية: حدائث تبدأ من مفهوم الإنسانية المشتركة وتجربة الإنسان فى هذا العالم، وتحاول أن تحقق إمكانياته، فنقطتها المرجعية هى الإنسان المركّب، وليس الإنسان الطبيعى الذى ينسلخ عن أية منظومات أخلاقية، ويحكم على العالم بقانون الغابة الطبيعية/ المادية: البقاء للأصلح.. أى الأقوى!).

وقد تبنى الدكتور المسيرى بعض مفاهيم الحدائث الغربية على المستوى النظرى لفترة طويلة. وتُعبّر مجموعة القصائد المعنونة: الفردوس الأرضى عن إيمانه بالنموذج المادى، وعن محاولته تحقيق السعادة من خلاله. إنها محاولة حدائثية لتحقيق الخلاص من خلال المادة/ الجسد، تصل أحياناً إلى أن تكون تعبيراً كاملاً عن العدم، كما فى قصائد «حكم من الفردوس الأرضى»، و«النار والغناء»، و«المقاطع الضريرة». يقول فى «المقاطع الضريرة»: «ولم الحديث/ إن كانت الكلمات أحجاراً/ ملساء مثل الحصى؟!». وعندما ينتهى إلى علمية الحياة التى لا يستثنى

منها شيئاً.. حتى اللغة، يقول: «وحينما أنشب أظفاري في فخذى/ وفي فخذك/ أبحث عن عروق الذهب/ لم أجد إلا عظام الموتى/ وتراب الزمن!». فالتواصل الإنساني لا يؤدي إلى شيء. بل إن اللغة ذاتها «أنشب أظفاري» تبين أن هذه المحاولة ليست للتواصل بقدر ما هي امتداد للحدثة الداروينية، حيث ينهش الإنسان أخاه الإنسان، ولا يتراحم معه. ويكمن التناقض هنا في أن سيطرة النموذج الغربي الحدائى على وجدان الشاعر يتنافى وتجربته الشخصية ورؤيته الخاصة. فالنموذج الإنساني لم يخفف أبداً من حياته بسبب عدة عوامل، منها - على سبيل المثال - نشأته في المجتمع التقليدي التراحمى في دمنهور، ومنها أيضاً دراسته للأدب والشعر الرومانسى. ولذا؛ فتجربته المادية الماركسية فريدة، حيث كان مادياً من الناحية الفلسفية وحسب، بينما كان على مستوى الممارسة «ملتزماً بالقيم المطلقة، وبالحب كمقولة متجاوزة لعالم المادة». ولهذا فقد نشب داخله صراع بين المادة وما وراء المادة، حتى صُغيت هذه الازدواجية لصالح الإيمان والتركيب، ولصالح ما هو إنساني.

وقد كان وراء تحول الكاتب عن الرؤية المادية إحساسه بإخفاق النموذج الحدائى الغربى فى التعبير عن الإنسان وعن تحقيق السعادة له، وهو ما تعبّر عنه قصيدة كوليردج «الملاح القديم»، وقصيدة إليوت «الأرض الخراب»، وغيرهما من القصائد التى ترصد نتائج تحقق النموذج الحدائى الغربى فى أرض الواقع. وبسبب إدراكه قصور الرؤية المادية، كان يحاول دائماً التأكيد على إنسانية الإنسان. يقول فى سيرته الذاتية: «كنت أحاول أن أنقذ مقولة الإنسان الحر المستقل من السقوط فى حمأة الطبيعة/ المادة المتغيرة الحتمية، على أن أبقى داخل حدود المادة»، وهو ما أسماه بظاهرة «الإله الخفى».

وتعبّر قصائد «أغاني الحيرة والعودة» فى ديوانه عن هذه الإشكالية وعن هذا التوتر. يقول فى «ربّات الشعر»: «لقد زال عنى الزُكامُ وضيقُ النَّفسِ/ دون اللجوء إلى أدوية القرن العشرين/ رغم أنى من المؤمنين بالعلم/ وقوانين الحركة/ ولا أؤمن بما وراء المادة!». وانتهى التوتر، كما ذكرنا من قبل، بانتصار النموذج الإنسانى

الإيماني وتأكل النموذج المادي . فقد اكتشف الدكتور المسيري عدم جدوى النماذج التحليلية المادية في الإحاطة بالظاهرة الإنسانية المركبة ، نظراً لبساطة هذه النماذج وسذاجتها واختزاليتها ، وإحساسه المتزايد . كما يقول - بضرورة تبني نماذج تحليلية مركبة متعددة الأبعاد والمستويات ، إن أراد المرء أن يرصد إنسانية الإنسان (لا ماديته أو طبيعته المادية) ، وأن يراه في كُُلِّ تركيبته .

والعلاقة بين الإيمان بالإنسان والإيمان بالله علاقة وثيقة . وكما يذكر الكاتب في سيرته الذاتية فإن «وجود الله هو الضمان الوحيد لوجود الإنسان/ الإنسان ، بجزئيه : الطبيعي وغير الطبيعي . فـ «الله» هو التركيب اللانهائي المفارق لحدود المعطى النهائي ، هو النقطة التي يتطلع إليها الإنسان ويحقق التجاوز من خلالها ، ومن ثم ؛ بغيابه يتحول العالم إلى مادة طبيعية صماء» . وتكشف القصائد في مجموعة «الأحزان الأولى» عن عالم بدون إله ، فعندما يختفى الإله تصبح الأشياء كريهة : «الرمْلُ قاتلٌ / وقمةُ الثلوج ليس منها أوبةٌ» . أما يوليسيس ، تلك الشخصية الأسطورية الباحثة عن الحقيقة وعن الإله وعن الجمال ؛ فإنه يتحول إلى رمز للخصّة : «يوليسيس / يا أيها الخسيس» . حتى بينلوبي ، رمز العفة والإخلاص في الأساطير الإغريقية ، يشير إليها الشاعر على أنها رمز الخيانة : «فالزوجةُ الخنونُ في مضاجع الرجال/ تمضغُ اللبنُ/ وفوق نُولِها/ قد خيمَ الظلامُ!» .

ورغم اختفاء الإله في قصائد «الأحزان الأولى و الفردوس الأرضي» ؛ فإن هذه القصائد لا تخلو دائماً من قداسة يبحث عنها الشاعر غالباً في الإنسان ، أو في الطبيعة (لا باعتبارها مادة صماء ، بل باعتبارها مصدراً لرموز الحُصْب والحياة المتجددة) ، أو في الفن . ففي «بحيرة الحجر» ، الطبيعة هي مصدر القداسة : «أخضرُ عالمي / أخضرُ كالزهرُ / أخضرُ كالشتاء حين يأتي المطرُ» . وتصور قصيدة «السكون والحركة» الفن كمصدر للقداسة والخلود . وفي «تسلم يديني اللي اشترى» تكمن القداسة في القلب : «وَتُضَوِّي في القلب شعاعاً» ، «ليقطر في القلب محبة» . أما في «الكلمات التي لا تولد» ؛ فتظهر القداسة في الإشارة إلى «جوجلوثا» ، أو المكان الذي صُلب فيه المسيح - حسب الرؤية المسيحية : «جوجلوثا . . يا قرة عيني/ يا توأم

قلبي وفؤادي». كما أن هناك تعبيراً من نوع آخر عن القداسة في «الحكمة»، حيث التأملُ الصوفي والإشراقُ اللذان يصاحبان البحث عن «الحكمة». وفي قصيدة «الحسنة التي تغنى والعقرب» هناك الكثير من الصور المجازية الدينية مثل «رتلُ للآلَمِ الصلوات/ أوقد في العبد شَمْعَاتِك/ واسكب في المذبح دَمْعَاتِك».

وبالتدريج يكتشف الدكتور المسيري الدين «كمقولة تحليلية»، على حد قوله، وليس كأفيون للشعوب أو كجزء هامشي من بناء فوقى. وتعبّر مجموعة «أغانى الحيرة والعودة» فى الديوان عن هذه المرحلة، حيث القلقُ والمحاولات المتعددة للاقتراب من الدين: «وأسير على الصراط المستقيم/ أحمل فى عقلى آلاف الأفاعى والشعابين/ ولا أجد فى صفحة يذى البيضاء سوى العدم!». كما تظهر محاولات الإيمان والتوحيد فى «ثلاث مراث لإخنا تون»، و«مدينة الله»، و«حال لم نحن». ولكنها فى مجملها ما تزال محاولات غير موفقة، وهو ما يدركه الشاعر ويعبر عنه: «لكنك/ يا طائر الفردوس الذهبى/ لم تُم تحط على كتفى؟!».

وتصل المحاولات القلقة إلى قمتها مع مولد ابته نور، والذي رأى فيه المسيري معجزة إلهية تعجز الفلسفات المادية البحتة عن تفسيرها: «يا إصبع الإله قد ألقنت مضجعى/ أولدتها حواء ثم مريما!». فتبدأ محاولات دخول الدين فى ظل الحداثة، ويظهر التناقض، كما فى «أغان عثمانية فى استانبول»، التى تُعد أولى القصائد الدينية الخالصة، حيث الحديث عن الملائكة وليلة القدر والقرآن يأتى إلى جوار الحديث عن «أحزمة النجاة» و«أقنعة الأكسجين». وفى هذه القصيدة يظهر واضحاً ما أسماه الشاعر بـ «الوجد الإلهى»، حيث تندفق المشاعر الدينية الوليدة وتسود المفردات الدينية الإسلامية: «وحين طرقت بوابتك العتيقة/ طالعنى وجه الحبيب/ وحينما دلفت إلى الغرف الخبيثة/ وجدت منقوشاً على قلبك محمد رسول الله». ثم يسقط الجانب الحدائى تدريجياً حتى يعلن الشاعر العودة: «هأنذا عدت يا قدس الأقداس/ لأقف فيك/ وأتعبد». ومع عودة الحس الدينى يدخل عاملاً الزمان والتاريخ، وتنتصر لغة الرموز والطقوس: «وليبدا الزمن!».

ويسمى الدكتور المسيري «إسلامه» بـ «الإنسانية الإسلامية». فقد كان إيمانه

بالإنسان نقطة تشبُّث أخيرة يتمسك بها، بعد رفضه بساطة المادية، حتى لا يسقط في الميتافيزيقا. ولكن كانت هذه النقطة هي نفسها التي قادت إلى الإيمان بالميتافيزيقا، ولذلك فهو يقول في سيرته الذاتية: «بدلاً من الوصول إلى الإنسان من خلال الله، وصلت إلى الله من خلال الإنسان». فتجربته الدينية العقلانية ترفض كلاً من الروحانية الواحدية والمادية الواحدية، وتعتمد بدلاً من ذلك على ثنائية الإنسان والطبيعة، والخالق والمخلوق، والجسد والروح، والحلال والحرام، والمقدس والمندس. ولذا؛ فمفهوم الدين المركب لديه يستند إلى يقين لا يخلو من قبول الآخر واحترامه، حيث يرى أن الرقعة المشتركة بين الأديان أكبر بكثير من نقاط الاختلاف العقائدية النظرية بينها. يقول في «أغان عثمانية في استانبول»: «ولكنك تأتيني أيتها التصاوير البيزنطية الحزينة/ تنزلين ببطء وسكينة/ وتُصَيِّنُ في أذني ترأتيلك الكنسية/ فأقيم الصلاة/ خاشعاً كسير الجناح». فهو يؤمن بأن الإقبال على الحياة هو، في ذات الوقت، الإقبال على الجدل والمتناقضات. وتقدم القصائد في مجملها رؤية مأساوية ملهاوية رغم كونها رؤية إيمانية، وهذا هو جوهر الإنسانية.

وحيث إن رؤية الدكتور المسيري للعالم تعادى الرؤية المادية البحتة، وتهدف إلى طرح رؤية إيمانية بديلة؛ فإنه عندما اكتشف أن أفلام الكارتون الأمريكية، خاصة أفلام «توم وجيري»، مليئة بالعنف والكراهية، وأن العروسة «باربي» ومثيلاتها من العرائس واللعب تعبر عن رؤية مادية متطرفة في المادية، تهدف إلى تحطيم الهوية والخصوصية (بما في ذلك الهوية الأمريكية ذاتها!)، رفض أن تربط طفولة أولاده بهذه الرؤية. وقد دفعه ذلك إلى الدفاع عن براءتهم عن طريق نسج عالم أسطوري معاصر متكامل لهم، وعن طريق تأليف القصص التي تقدم للطفل نماذج معرفية حضارية، أكثر إنسانية وأكثر تركيبيّة.

والنموذج المعرفي الكامن وراء حكايات هذا الزمان غموض يفترض أن هناك فروقاً جوهرية بين الإنسان والطبيعة. فالإنسان الذي يحوى داخله القبس الإلهي لا يمكن رده إلى القانون العام لأنه قادر على تجاوزه. ورغم أنه قد تسرى عليه

القوانين الطبيعية، فالجانب الرباني لصيق تماماً بإنسانيته. ولأن الدكتور المسيرى يؤمن بأن «عالم الأطفال جزء من عالمنا لا ينفصل عنه»، وأن «الأطفال ليسوا ملائكة، ولا هم بشر ناقصون، بل هم بشر كاملون يجب أن نعرف بإنسانيتهم الكاملة». فإنه يرى أنه يجب أن ننظر إلى الطفل أيضاً على أنه نموذج للإنسان/ الإنسان، القادر على إدراك واقعه وعلى تجاوزه. فبينما تتعد مجموعة القصص عن الوعظ والإرشاد المباشر، الذى يختزل الواقع، والذى يضع الأطفال فى موضع المتلقى السلبى- تحدثهم عن الموضوعات الأساسية الكامنة فى الحياة وفى الأدب على حد سواء، أو ما يسمى «الموضوعات الكامنة الكبرى المتواترة major themes». فتتناول القصص موضوعات هامة، مثل العلاقة بين الإنسان والطبيعة (الأميرة والشاعر، نور والذهب الشهير بالملك)، علاقة الجزء بالكل (كتاب البهرة والشجرة)، الانتقال من مرحلة البراءة إلى مرحلة الخبرة (أفراح العودة، السير فى حقول المشمش)، وغيرها من الموضوعات العميقة والمثيرة للتأمل، تعالجها القصص بطريقة مبسطة ومحبة. ومن الجدير بالذكر أنه بينما تؤكد القصص، بسبب تركيبتها نموذجها، على إمكانية الوصول إلى المعرفة الإنسانية من خلال هذه الموضوعات، فإنها تبين أن هذه المعرفة ليست مطلقة ولا يقينية.

وتظهر الرؤية الإيمانية المعادية للمادية أيضاً فى بناء حكايات هذا الزمان. فبعيداً عن الرؤية المادية التى تتصف بالوحدة العضوية (organic unity)، يتسم الخطاب فى النموذج الإيماني بالمرونة التى تسمح بتضمين واستيعاد العناصر المختلفة دون الإخلال بوحدة الكل وتكامله. فالبناء فى حكايات هذا الزمان يتصف بالمرونة والانفتاح. ويتم تحقيق ذلك عن طريق تغيير جزء من أجزاء البناء بصورة جوهرية، مع الاحتفاظ بنبات الأجزاء الأخرى. ويظهر هذا التغيير بوجه خاص فى استخدام تكنيك القصة داخل القصة the tale within a tale، بحيث تحوى القصة الإطارية frame tale العناصر الحديثة، بينما تحوى القصة الداخلية الأسطورة ذاتها. وبهذه الطريقة تمكن الدكتور المسيرى من إدخال الأساطير إلى العصر الحديث دون أن يفقدها أسطوريتها. وقد جاء فى المقدمة التى كتبها الدكتور المسيرى لسلسلة

حكايات هذا الزمان ما يلي : «عما لا شك فيه أن الأساطير التقليدية، مثل «ذات الرداء الأحمر»، لا يزال لها جمالها البدائي المبدئي الذي لا يُضاهى، وبالتالي لا يمكن الاستغناء عنها بحجة أنها خيالية أو خرافية أو غير واقعية. ومع هذا، يجد الطفل نفسه، في عصرنا الحديث، غير قادر على دخول عالم الأسطورة التقليدية بسهولة ويسر. فكل شيء في هذه الأساطير قديم عتيق (من منزل الجدة إلى الذئب). وهذه الأساطير، علاوة على هذا، تحتاج عصور تاريخية لم يكن فيها الإنسان سيد بيئته. ولذا ؛ فنحن نجد أن أبطال هذه الأساطير إما عناصر طبيعية (حيوانات- طيور)، أو عناصر بشرية خاضعة لسيطرة الطبيعة، مما يفقدها كثيراً من أهميتها وفاعليتها في العصر الحديث». وعلى النقيض من ذلك، تقدم حكايات هذا الزمان محاكاة تهكمية للأسطورة parody، حيث تحتفل بالأسطورة وتضع لها حدوداً في آن. ولهذا ؛ فالأطفال لا يحسون بالغرابة عند تعاملهم مع الأساطير، إذ أنهم يقفون على أرض الواقع (الذي يُجيدون التعامل معه) في القصة الإطارية، ثم يدخلون إلى عالم الأسطورة الساحر، فيقابلوا الذئب المكار ويهزموه ويحاربوا القراصنة ويساعدوا الأمير في البحث عن سندريلا، ويحضرُوا حفل زفافهما ! ويسمح استخدام النموذج المركب بوجود الأسطورة كجزء مستقل داخل القصة، على الرغم من انتمائها إلى القصة ككل، فهي جزء يتجزأ من البناء الكلي للقصة.

ولأن القصص تخاطب اهتمام الطفل الأزلَى بالحكاية فإنها تُركّز على تقديم ما يسمى «ما وراء القصة metafiction»، حيث تسعى القصة لأن تُعرّف الأطفال بأنواع القصص المختلفة. فهناك القصص الواقعية، والقصص الخيالية، والقصص السريعة، والقصص الرمزية .. وهكذا. كما أنها تحاول أن تعلّم الأطفال «كيف تولد القصة، وكيف تتطور وتشكل. أى أنها تحاول أن تعلّمهم طريقة القصّ ذاتها». وفي هذه الحالة يمكن للطفل أن ينظر إلى الواقع على أنه مادة خام يستطيع أن يعيد تشكيلها، بعدة طرق مختلفة، لينتج قصصاً من وحي خياله. ففي قصة الأميرة والشاعر لا يكف الأطفال عن مقاطعة الجمل ظريف، خاصة عندما يعترضون على نهاية القصة ويطالبون بنهاية سعيدة. والطفل بهذه الطريقة «يحقّق قدراً كبيراً من الاستقلال عن القصة وعن يقصّها».

وهناك بعض القصص التي تعالج فكرة النهايات في حد ذاتها، كما في قصة ما هي النهاية؟ (والتي كتبها الدكتور بالاشتراك مع كاتبة هذه السطور)، أو التي تؤكد حتمية وجود نهاية لأية قصة مثل مدينة العصور، ومن زهرة إلى زهرة. وعملية القصص هنا - على حد قول الدكتور المسيرى - هي «تعبير عن الإرادة الإنسانية. فالتحكم في النهايات وتغييرها، وقطع القصة للاستفسار أو الاستعجال أو الاحتجاج، وإضافة شخصيات شبه إنسانية (مثل الجمل ظريف)، وعناصر خيالية (مثل البساط السحري) هي دليل على مقدرة الإنسان على التحكم في مدار الأحداث وعلى تغيير الواقع».

والشخصيات في حكايات هذا الزمان شخصيات مركبة، حيث إن «مفهوم الطبيعة البشرية السائد بها ليس بسيطاً ولا اختزالياً»، وحيث إنها تدور في إطار النموذج الإيماني المفتوح الذي يسمح بوجود المتناقضات والثغرات. فالأطفال في القصص ما يزالون يعيشون في عالم البراءة الحالم؛ فإنهم ما يزالون يستمتعون باللعب والغناء سوياً، وما يزالون يستمتعون بجلستهم المعتادة فوق «السطوح»، حيث يتسامرون في ضوء القمر وهم يأكلون ساندوتشات الجبن ويشربون عصير البرتقال. وهم أيضاً يشغلون بالحواديت، التي تحكيها الجدة أو تلك التي يصنعونها بخيالهم. ولكن هذه الشخصيات، كما ذكرنا من قبل، لها شروها الإنسانية الصغيرة! فالأطفال يطيعون أمهم أحياناً ويعصونها أحياناً أخرى. وهم يمارسون الحرية المطلقة فقط في جزيرة الدويشة، والتي يزورونها، مرة واحدة كل أسبوع، فقط في أحلامهم! كما أن هناك بعض الاختلافات بين الأطفال في درجات النضج، حيث يطلب ظريف ونديم من نور ويأسر أحياناً أن يفسراً لهما بعض الكلمات والمعاني. ولكن تؤكد القصص في الوقت ذاته إمكانية التعايش مع هذه الاختلافات، كما تؤكد حتمية وجود نقاط للالتقاء والتباعد في آن.

كما أن الشخصيات في حكايات هذا الزمان شخصيات متنوعة. فهناك أولاً الأطفال نور ويأسر ونديم، وهناك أيضاً الجمل ظريف والديك حسن، وهذه هي الشخصيات الأساسية في القصص. والجمل ظريف جمل إنساني، وهو - كما كتب

الدكتور المسيرى فى مقدمة السلسلة - جمل «غير مدرك لجملتيته». وهو أيضاً جزء من العنصر التراثى فى القصص والذى يضم شخصيات أخرى مثل الجمل نعمان وزينب هانم خاتون. والجمل ظريف هو أخ لباقي الأطفال، لكنه - بعكس باقى الأطفال - يحتفظ بطفولة دائمة. فالجمل ظريف لا يفهم الكلمات الصعبة التى يستعملها إخوته أحياناً، ولا يؤدى الواجبات المدرسية أو المنزلية، ولا يشرب القهوة، ويُفضّل أن يقضى كل وقته فى اللعب وقراءة الكتب المصورة والملونة. وطفولته هذه غير قابلة للنضج، فهو يتألم حين يفاجأ بإخوته ينضجون، بينما يظل هو فى عالم البراءة اللانهائى. أما الديك حسن فهو صديق الأطفال الدائم. ووظيفة الديك حسن فى القصص تشبه إلى حد كبير وظيفة الديك فى برنامج ألف ليلة وليلة الإذاعى، فهو يفصل بين عالم الواقع وعالم الخيال، وعندما يصيح: «كوكو كوكو» ينتهى الحلم والخيال، ويضطر الأطفال إلى العودة إلى المنزل. ولكن الديك حسن يختلف عن ديك ألف ليلة وليلة فى أنه غالباً ما يشارك فى أحداث القصص، كما أنه يحكى للأطفال قصة الدجاجة والربيع. وهناك أيضاً بعض الشخصيات التى يتكرر وجودها فى القصص مثل الأم والأب والجدّة (المصدر التقليدى لطمأنينة الطفل). كما أن هناك أيضاً بعض الشخصيات الأسطورية مثل سندريلا والذئب المكار والأميرة. بل غالباً ما تشارك الحيوانات والأسماك والقمر والنجوم فى أحداث القصص، كما فى سقوط القمر والأسماك والغناء واحتفال فى حديقة الحيوانات وملكة القبيلة، ويستمتع الجميع باللعب والضحك والغناء فى جو طفولى بهيج.

وتكنيك توظيف شخصيات حكايات هذا الزمان هو نفس التكنيك المتبع فى توظيف الشخصيات الروائية. ويقضى هذا التكنيك بأن يخلق الكاتب عدداً من الشخصيات، ثم يخلق موقفاً ما ويترك الشخصيات لتصرف إزاءه بحرية حسب تركيبها. فمثلاً، فى قصة سندريلا وزينب هانم خاتون يخلق الكاتب شخصية نور، ثم يخلق شخصية زينب هانم، ويتساءل عما سيحدث لو قابلوا سندريلا العصر الحديث، وما التغيير الذى سيطرأ على أحداث قصة سندريلا التقليدية فى هذه الحالة. كما يذكر الدكتور المسيرى فى سيرته الذاتية إحدى القصص التى اعتاد أن

يرويهها لأطفاله، حيث يتخيل - ويتخيلون معه - أن تقابل سندريلا ذات الرداء الأحمر وتحكى لها حكايتها، ثم يقابلان الأطفال، ويذهبون جميعاً إلى منزل الجدة لاستقبال الذئب المكار، وقد يقابلون أيضاً سنو وايت التى تشكو لهم من قسوة زوجة أبيها . . وهكذا . فتداخلُ القصص اللانهائية فى هذه الحالة هو نتاج لالتقاء الشخصيات المختلفة فى مواقف غير متوقعة .

ويرتبط تطور الرؤية الإنسانية عند الدكتور المسيرى ارتباطاً وثيقاً بمفهوم البراءة، وهو أحد المفاهيم الأساسية المتواترة فى الأدب . وتمثل «الأفراح الأولى والأحزان الأولى» فى ديوانه الشعرى مرحلة البراءة الأولى، حيث يقترب الإنسان من الطبيعة بكامل صفاتها وفطريتها: «كطفل ينأى فى بحيرة اللين/ كنت يا صديقتى/ أضرب بيدى وقدمى/ فيتطاير رشاشُ الفرح الصافى» . ولكن مرحلة البراءة الأولى ينقصها الإدراك؛ لأنها لم تتعرض بعد للخبرة وللشر . إنها «حملُ» الشاعر الإنجليزي ويليام بليك، بالمقارنة «بالنمر» رمز اكتمال الخبرة والقوة والإدراك . إنها البراءة التى تفتقر إلى التشويق والكشف، وترتبط بالملل والصدأ، كما فى «أغانى فى الحادثة» . وتفترض البراءة المركبة (أى البراءة التى أنارتها الخبرة ولكنها لم تفقد نفسها) الانتقال من مرحلة البراءة الأولى إلى مرحلة الخبرة، ثم تجاوزها للوصول إلى نوع مختلف من البراءة، يداخلها الإدراك وإمكانية الاختيار وتحملُ المسئولية . وتزخر مجموعتنا «أغانى البراءة» وأميرة القهوة» بمفردات البراءة المركبة؛ فهناك دائماً المرایا والصور الملونة، والزيتون والياسمين والزعر، والذكرى والفراشات، وقصص الأطفال . كما تكثر الصور المجازية المرتبطة بهذه المرحلة مثل «دائرة اللون النورانية»، و«غصن صفاء المودة»، و«زمان الطمأنينة الخالد»، و«سماوات الحلم» و«بساتين الطفولة»، و«مزهريّة الذكرى»، و«زورقاً مغسولاً بزرقة السماء الصافية/ ولون الأحلام النيلة»، و«لولؤة طفلة جالسة فى محارتها/ تمر عليها المياه الدافئة الزرقاء/ فتبتسم وتغفو . . ثم تحلم بالفردوس» .

وتظهر آليات البراءة المركبة فى العلاقة المركبة مع الأنى كإشكالية فلسفية . فأساس هذه العلاقة ليس المادة أو الجسد - كما فى الفلسفات المادية - . بل إن هناك

إدراكًا للتركيبية واحتفاءً بها، بعيدًا عن بساطة وتلقائية الطبيعة المباشرة. فالشاعر يعتقد في «أحزان المحبين وأفراح الفلاسفة» مقارنة بين العلاقة مع أنثى في مرحلة البراءة الأولى ومفرداتها، من زهور ودموع ووعود وتنهّدات، والعلاقة مع أنثى في مرحلة البراءة المصقولة، حيث «الألوان والألحان» و«الأحزان والثورة» و«المعاجم ودواوين الشعر» و«علاقة الدالّ بالمدلول». فالخلاص هنا لا يتم عن طريق الجسد، ولكن عن طريق الحب العميق والرمز. فالحب يحول المدينة في «المدينة والزهرة» من «مدينة الضياع والأحزان»، المدينة «القاسية العنيدة»، إلى مدينة «صغيرة رقيقة خضراء/ طرقاتها كتمرّ صغير في حديقة بيت صغير/ وجسورها/ مثل الجسور الخشبية في كتب الأطفال المدهشة».

وتتضح تركيبية مرحلة البراءة المصقولة بوجه خاص في مجموعة قصائد «أغاني اللقاء والوداع» (وهي آخر مجموعات الديوان). ففي هذه المجموعة تختفى الأحزان الأولى والأفراح الأولى، حيث تعبّر القصائد عن حالة من التوازن والصفاء النفسى التى تساعد على تأمل الذات والآخر فى ضوء الثنائيات والمتناقضات. فهناك، بطبيعة الحال، الثنائية الأساسية فى فكر الدكتور المسيرى، وهى ثنائية الحلول فى مقابل التجاوز، والتى تنعكس بدورها فى وجود مجموعة من الثنائيات: الطبيعى/ الإنسانى، الذكر/ الأنثى، الكلمات/ الصمت، الجمال/ القبح، اللقاء/ الوداع . . . إلخ. وتتميّز مرحلة البراءة المصقولة بتوظيف هذه الثنائيات فى إدراك العالم والتعايش معه. إنه الإدراك بأن العالم ملئ «بالأفراح والأحزان»، و«الضحكات والصرخات»، و«الفراشات والعقارب»، و«أكاليل الزهور وتيجان الشوك»، و«الأطفال والبرابرة»، و«المدن الآمنة والصحارى الموحشة»، و«النور والنار». فعالم «أغاني اللقاء والوداع» هو عالم برئ، يمتلئ بالزهور والألوان والأنغام والخوريات والملائكة، ويرى الشاعر نفسه فيه على أنه صبي صغير، كما يرى أصدقاءه على أنهم صغار يشاركونه اللعب والمرح: «وأنتك صبيًا صغيرًا/ تجرى على التلال حافيتين/ تتسلق الأشجار/ نشرب من ينبوع الصافى/ ثم نسير فى حدائق البراءة». إنه «عالم سحري» لا محالة، عالم يحلم الإنسان فيه «بقلاع الأساطير»، و«وديان البركة»، و«طيور الجنة الذهبية». ولكنه

أيضاً عالم يدرك الإنسان فيه الشر، ويدرك أن هناك «البراكين»، و«الصخور السوداء»، و«الدماء النازقة والثيران الحارقة»، و«سحابة الحزن الأزلي»! إنه عالم صغير، لكنه متسع في ذات الوقت. هو عالم له مفرداته الخاصة ومنطقه الخاص الذى يستمد من تراوج الثنائيات والمتناقضات.

وتكشف السيرة الذاتية للدكتور المسيرى عن مركزية مفهوم البراءة فى حياته، فهو يقول: «البراءة تسحرنى! كلُّ ما هو برئ يملك علىَّ شغافَ قلبى. وما زلتُ أعشق الوجوه البريئة، خاصةً التى بها مسحةٌ من الحزن». ويتحدث المسيرى فى السيرة الذاتية عن ذكريات طفولته فى دمنهور، وعن ألعاب الأطفال التقليدية هناك والتى هى، للأسف، على وشك الاندثار! كما يتحدث عن تجربته مع أطفاله «البيولوجيين»، ومع أبنائه وأصدقائه من «اليتامى الكونيين»! وهؤلاء «أشخاص يتسمون بالبراءة، لم يفقدوا آباءهم بالضرورة، ولكنهم وجدوا أنفسهم عزلاً أمام المجتمع الحديث المتوحش، الذى لا يتنصر فيه سوى الأقوياء، والذى يقوم بتهميشهم وتهشيمهم». هؤلاء تسحرهم حالة البراءة المصقولة التى يتحرك من خلالها الدكتور المسيرى، فيصبح جزءاً من حياتهم، ويصبحون جزءاً من حياته، ويتولى رعايتهم ضمن شبكته الإنسانية الممتدة، والتى تتسم بوجود علاقة تراحمية بين أفرادها يدعمها وجوده فى مركزها وتشجيعه لها، ويمارس معهم ما يسميه «الأبوة غير البيولوجية». كما يمارس معهم أحد الطقوس الهامة فى حياته، وهو ما يسميه «لحظات الصفاء»، حيث ينسحب الإنسان مؤقتاً من الزمان المحايد ومن عالم التدافع، ليستمتع بحوار هادئ وودى مع شخص يحبه ويثق به: «وننسى، ولو لحظات... / تاجر الرماح والسلاح / ورنين الذهب / وعواء الذئب / وأظافر التنين اللعين». إنها لحظات المحبة الصافية الخالية من التعاقد: «آه يا جزيرة المحبة الصغيرة الكبيرة / فيك يتوقف الزمان / وينحسر المكان / وتتماوج الألوان والذكرياتُ والأشواق / ويوح لنا الصمتُ بالحقيقة».

ويمكن تفسير حب الدكتور المسيرى لأدب الأطفال من ذات المنطلق. فآدب الطفل - على عكس الأدب الحداثى وما بعد الحداثى - ما يزال ذا علاقة قوية بكل ما

هو عظيم ونبل في الإنسان. ورغم أنه لا يخلو من وجود الشر والصراع، فإنه يُقدّم في مجمله عالماً نقيّاً بريئاً، لا يزال بعيداً إلى حدّ كبير عن الاتجاه التفكيكي المعادي للإنسان، والذي يرفضه الدكتور المسيري بشكل جوهري.

ولا تُغفل حكايات هذا الزمان، كما ذكرنا من قبل، إمكانية وجود الشر الكامن في العالم وفي أنفسنا. بل تتحدث عنه بطريقة طريقة ومخفّفة حتى يدرك الأطفال وجوده، ولا يظنوا أن العالم برئ تماماً، أو أن الشر محدّد ومعزول، وأن انتصار الخير أمر دائم وحتمي. فبينما يجب أن ينشأ الطفل على الاعتقاد بأن الخير إيجابي والشر سلبي، يجب أيضاً أن يدرك أن للشر وجوده، وأنه يمكننا أن نتعامل معه. وتُظهر القصص أيضاً وجود بعض الصفات السلبية الأخرى في حياتنا، مثل الفوضى والأنانية والعناد، وهي صفات لها جاذبيتها الشديدة، بل وضرورتها في بعض الأحيان. ولكن القصص تخبرنا أنه يجب أن نضع لها حدوداً، فلا بد أن نخضع كبحر لقانون عام، رغم أننا قد نخرقه أحياناً. ففوضى الدويشين الصغار في الرحلة الأسبوعية إلى جزيرة الدويشة، حيث لا توجد أوامر أو نواه، وحيث يفعل كل طفل ما يجب، هي فوضى مؤقتة، يستمتع بها الأطفال بعد أن يؤدوا واجباتهم المدرسية والمنزلية. وهم يزورونها في وقت محدّد ثم يعودون إلى عالم الواقع مرة أخرى. وتُظهر أنانية الأطفال في معركة كُبرى صغيرة حيث يصر كل طفل أن يحكي قصته أولاً، ويرفض أن يستمع إلى قصص بقية الأطفال. وفي قصة مدينة العصير يعاقب الأب الأطفال على عنادهم وأنانيتهم من خلال القصة ذاتها، حيث يرفض إنهاء القصة حتى يتأب الأطفال التعب!

ومن مظاهر تركيبية حكايات هذا الزمان أيضاً أنها تتناول الأفراح الحقيقية والأحزان الحقيقية للأطفال. ففي مقابل استمتاع الأطفال بالقصص الملوّنة، وبالحكايات الجدة وبالفناء واللعب سوياً. نجد أن هناك محاولة لفهم أحزان الفراق والفقدان، ومحاولة موازنة للتعامل معها كما في أفراح العودة، والنوم في يوم المحمل في مملكة الأشواق، والسير في حقول الشمس.

وإذا كان أدب الأطفال هو أفضل وسيلة لتعريف الأطفال بنواحي الحياة

المختلفة ، ونقل هذه الخبرة لهم بطريقة شيقة ومحبة إلى نفوسهم. فهذا ما تقدمه لهم **حكايات هذا الزمان** . وقد جاءت مجموعة القصص هذه لتسدُّ ثغرةً في احتياج الطفل العربي إلى أدب يُكتب له خصيصاً ، بدلاً من اضطراره إلى قراءة أدب مستورد يصدر عن رؤية مادية مغالية ، أو - على أحسن الفروض - أدب موجه بالضرورة إلى طفل آخر مختلف . كما يحدث ، في كثير من الأحيان ، أن يلجأ الطفل إلى قراءة أدب محلى الصنع يشجّع ، غالباً ، على التلقى الموضوعى ، ويعامل الأطفال على أنهم بشر ناقصون ، إدراكهم للحياة قاصر ومحدود . فعلى النقيض من كل هذا ، تمثل **حكايات هذا الزمان** غودجاً لأدب الأطفال الجاد ، الذى يحترم عقلية الأطفال ، ويحاول التواصل معهم . وهى تحقق ذلك عن طريق تقديم عالم أسطورى معاصر يميز بالتركيبة والتكامل ، سواء على مستوى الموضوعات التى يتعامل معها والشخصيات التى يوظفها ، أو على مستوى البناء الذى يستخدمه والأسلوب الذى يتبناه .

ومن النقاط المثيرة للاهتمام فى حياة الدكتور المسيرى أن لديه دائماً إحساساً بوجود مهمة كبرى أو مشروع معرفى فى حياته . ووجود هذه المهمة الكبرى هو المحرِّك الأول لحياته ، والمساعد الأول على الإنجاز طوال هذه السنوات . وكعادة الإنسان ، تردد الدكتور المسيرى فى حمل الأمانة وتحمل المسئولية ، إذ يقول فى إحدى قصائده : «مالى ودماء الشهداء/ ودماء نزت فى بلد/ لم أبصر كوكبها الساطع؟!» . ولكن الإحساس بالمسئولية يطارد الشاعر حتى يقبلها ، رغم ما تحمله من آلام . فهو يفضل أن يكون «سقراطاً ساخطاً» عن أن يكون «خنزيراً راضياً» : «سقراطى الساخط قد توجَّ / رأسى بالشوك . . أيا حزنى» . إنه الإنسان «حين يُحسُّ ثقل التاج على رأسه» ، على حد قول صلاح عبد الصبور ! وهذا بالقطع ينطوى على إنكار للذات يستمر ، حتى وإن لم يوجد اعتراف بالتميز أو إحساس بالإنجاز : «هوت الكلمة تلو الكلمة/ فى صحراء الصمت المطبق/ خرت صرعى ، لن يسمعه/ إلا الرمل الميت وحده/ كسر الشاعر قيثارتَه/ سار وحيداً لا يؤنسه فى وحدته إلا ذاته» . ووجود المهمة الكبرى هو جزء من حلم التجاوز ، والذى عمل على توفير عامل ثبات فى صيرورة حياة الكاتب قبل تحوله إلى الإيمان .

ورغم أن الهدف الأساسي في حياة الدكتور المسيري كان دائماً الوصول إلى الحق والحقيقة، والمساعدة على رفع الظلم، فقد تعددت المشاريع الثانوية التي تساعد على تحقيق هذا الهدف، وإن كانت كلها تتسق والإطار الفكري العام الذي يتحرك فيه: قضايا الحلولية، ونهاية التاريخ، والنسبي والمطلق، والذاتي والموضوعي... إلخ. وكبرى هذه المشاريع هو بالطبع مشروع دراسة الصهيونية، والذي استغرق العمل فيه أكثر من ربع قرن. فالقضية الفلسطينية، كقضية عدل وحق وحقيقة لا جدال فيها، شكلت المشروع المحوري الذي عبّرت عنه قصائد مجموعة أميرة القهوة. يقول في «أغنية إلى البنت النفّوض» (ويعنى بها الانتفاضة الفلسطينية): «ولتعجنوا الأغاني والكلمات/ وأوراق الصحف القديمة والجديدة وأحلام الصبايا/ ولتصنعوا منها كلها قوس قزح/ فتحتّه ستشدّ الجوّقة أغاني الزفاف/ وسيسير الجند إلى أرض الدم والياسمين».

ورغم ارتباط اسم الدكتور المسيري بالمسألة اليهودية والصهيونية؛ فقد خرج من نطاق هذه الظاهرة في السنوات الأخيرة، حيث تنوعت مشاريعه، وحيث أصدر بعض الكتب التي تتناول موضوعات مختلفة. ومن أطرف هذه الإصدارات وأكثرها غرابة بالنسبة للقارئ هذه القصص للأطفال. فالقارئ الذي تعود من الدكتور المسيري الكتابات السياسية والفلسفية الجادة فوجئ بطرقه فرعاً يتميز ببساطته الشديدة، سواء فيما يتعلق بالموضوع أو باللغة. وقد كان لحصول الدكتور المسيري على الجائزة الأولى للمحترفين في مسابقة سوزان مبارك لأدب الأطفال لعام ١٩٩٩ عن قصة نور والذئب الشهير بالمكانز أكبر الأثر في إخراجة من هذا الجيتو الصهيوني، كما أنها نبّهت القارئ إلى ضرورة وجود قاعدة فكرية واحدة وراء كل ما يكتب المفكر أو الأديب. فقصاص الأطفال التي يكتبها الدكتور المسيري تعبّر عن نفس الرؤى التي تعبّر عنها أعماله الأخرى وتمثل جزءاً من مشروعه المعرفي العام.

وتتميّز رحلة الدكتور المسيري لإنجاز مشروعاته الفكرية بأنها ممتلئة بالأمل، وهو أمل نابع من الإيمان الدائم بالإنسان، مهما كانت المنظومة العامة التي تنظمه. فهو

يقول فى السيرة الذاتية: «تقتى بنفسى هى فى نهاية الأمر ثقة بالإنسان، وبمقدرته على تجاوز ذاته وعلى الإصلاح والتحول وعلى معرفة حدوده، فهى ثقة لا ينتج عنها غرور وخيلاء، وإنما اعتزاز بالإنسان وقدراته، وتفاؤل دائم بخصوص المستقبل». وهذا التفاؤل والتواؤم مع الآخرين، والإيمان بالإنسان دائماً هو الذى طالما أنقذه من لحظات اليأس، فهو يتساءل فى «رحلة»: «كيف نسيئتُ يا عُصفورى/ يا من يقطنُ قلبى الباكى/ عَشَّشْ فيه فلا يبرحُه؟/ كيف نسيئتُ يا أحلامى/ يا ذاتَ العينِ العسلىة/ يا مَنْ ألقى معها الفرحه؟». وهنا يستطيع أن يعمل أكثر، ويشجّع مَنْ حوله على العمل والإنتاج، وحينئذ يتحول كلُّ شىء، حتى الألم، إلى فرح. لكن هذا الفرح، كما أسلفنا، يمتزج دائماً بحزن كونى منبعه الإحساس بالتناقضات وإدراك الحدود الإنسانية، وحيث إن استشراف المستقبل يساعد الإنسان على تحمل مشاق الحاضر، فإن اهتمام الدكتور المسيرى بالأطفال والشباب هو أحد مشروعاته الأساسية، والذى يأتى من هذا المنطلق. كما أنه يحاول دائماً دفع الشباب إلى رفض الواقع الموضوعى، والتمسك بالحلم وبالخيال، الذى يستمد خاماته من الواقع لكنه لا يستسلم له.

وأما عن الطبيعة فى رؤية المسيرى؛ فإنها تنبع من رؤيته الإيمانية الإنسانية. ورغم تحيُّزه لكلِّ ما هو إنسانى، فاحترامه للطبيعة ينبع من إيمانه باستخلاف الإنسان فى الأرض. وتكشف الأجزاء الأولى من ديوانه عن حبٍّ عميق لكلِّ ما هو طبيعى، وعن رغبة فى الاتحاد مع الطبيعة (مرةً أخرى، لا باعتبارها مادةً صماءً، وإنما باعتبارها مادةً تمور بالخصب والحياة وتشير إلى ما وراءها). وهذه المرحلة تتوازى مع مرحلة «الأحزان الأولى و الأفراح الأولى». ففى قصائد هاتين المجموعتين هناك استعمال مكثف لمفردات الطبيعة، من شمس ونجوم وقمر وسحاب ومطر، كما أن الصور المجازية مستمدة أساساً من الطبيعة: «تأتينى عينُ حبيبي/ مثل نور دافئ/ وربيع وشمس ساطعة». والصورة المجازية الرئيسية الممتدة فى قصيدة «جناح» مستمدة من الطبيعة، حيث الطائر رمزٌ لكلِّ ما هو فطرى وطبيعى. وتظهر الرغبة فى الاتحاد بالطبيعة/ المحبوبة واضحة أيضاً فى «أزمة»، حيث يخاطب الشاعر الشمس قائلاً: «واجعلينى مثلها/ طيراً يرفرف صادحاً/ نجماً

يُشعشع بالضياء». ولكن هذه الرغبة في الاتحاد تظل مجرد حلم؛ لإدراكه الكامل عدم إمكانية تحقيقه (وعدم ضرورة ذلك أيضاً!). وللدلالة على هذا المعنى يستخدم الشاعر كلمة «لو أننى» فى قصيدة «حنين»: «لو أننى سحاب/ لو أننى مطر/ لو أننى رذاذ/ لو أننى ندى». فهناك دائماً إدراك للحدود، ينبع من الإيمان بالإنسان. فرغم ما يمثله الطائر فى «جناح» من حرية وفطرية، فما يزال للعامل الإنسانى حضور قوى: «للعائدين من الحقول/ بين الأغاني والعرق/ للناطقين حروفهم/ فى وجه من صنع الصنم/ ألقى السلام أحبتي/ وأظلل أسبح طائرا».

وتزداد لدى المسيرى، فى مرحلته الإيمانية، أهمية إدراك الطبيعى من خلال الإنسانى، وهو ما يتجلى الآن فى حبه للنباتات وحدائق القصور والحدائق اليابانية. فالاهتمام بالحدائق، كما يقول فى سيرته الذاتية، يرجع إلى أنها «النقطة التى تتقاطع فيها الطبيعة مع الإنسان، فهى ليست شيئاً طبيعياً/ مادياً، ولا هى عمل فنى، بل هى ثمرة التوازن والتفاعل بين الإنسان والطبيعة». ويكتسب مفهوم تقاطع الإنسانى مع الطبيعى بعداً آخر فى الشعر بطبيعة الحال، موحياً بصورة مجازية مبتكرة: «ولكننا حينما افترشنا بقعة الضياء/ وكدت فى عيوننا قمم الجبال ومياه الأنهار/ وفى أناملنا تعالى صوت الغدير/ رقيقاً هامساً».

وتظهر تركيبة العلاقة بين الإنسان والطبيعة فى حكايات هذا الزمان. فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة فى الأميرة والشاعر مثلاً تختلف عن تلك التى فى نور والذئب الشهير بالمكّار أو التى فى احتفال فى حديقة الحيوان، أو التى فى بقية القصص. ولكن تكامل أشكال العلاقات يؤدى إلى الوصول إلى صورة تقريبية لطبيعة هذه العلاقة. ولتوضيح ذلك؛ فغالباً ما يستخدم المسيرى أسلوب المفارقة paradox. وفى هذه الحالة تنتج المفارقة عن امتزاج عالم تسيطر عليه الطبيعة بعالم يسيطر عليه الإنسان. فى قصة سقوط القمر تنزعج حيوانات الغابة لرؤية «فانوس» صغير يعمل بالبطاريات، وتعتقد أن القمر قد سقط فى الغابة، فتعقد مجلساً للتشاور بشأن هذه الكارثة الكونية، والاستعانة بكل المراجع والأبحاث لعلماء الحيوانات المشهورين لإيجاد تفسير لها! وتظهر المفارقة أيضاً فى قصة سر اختفاء

الذئب الشهير بالمحترار حيث يظل الذئب يقرأ فى القصة القديمة ويصغر؛ لأنه لا يستطيع أن يفهم ما يحدث فى العصر الحديث، حيث تتراجع سطوة الطبيعة ويسيطر الإنسان على مجريات الأمور .

وإذا كانت فكرة الإنسان/ الإنسان تتمثل فى الاهتمام بالطبيعة؛ فهى أيضاً تظهر فى حب الفن . فحبُّ الفن جزء من احترام الطقوس واحترام الحضارة الإنسانية ككلُّ . والفن هو تعبير عن محاولة وضع حدود على ما هو وظيفى بحيث لا يستوعب فيه الإنسان، والانتصار لكل ما هو إنسانى . فبينما يفترض الشيءُ الوظيفى وجودَ إنسان وظيفى (طبيعى)، يفترض الشيءُ الجمالى وجودَ إنسان مركب لا تفى المادة بجميع احتياجاته . وبعبارة أخرى: فإن «الشيء الجميل يفترض أن الإنسان كائنٌ لا يعيش داخل المادة وحسب، وإنما يعيش داخلها ويتجاوزها إلى ما وراءها فى ذات الوقت» . ويتجلى حب المسيرى للفن فى حبه للموسيقى العربية والغربية وللسينما والمتاحف . كما يتجلى، على وجه الخصوص، فى حبه للعممار واللوحات و«الأنثيكات»، وهو ما يظهر بوضوح فى تصميمه لمنزله . فالاهتمام بالفن هنا هو محاولة لإثبات الخصوصية والتفرد، وطريقة لاستعادة التاريخ والقداسة . ويشكل الاهتمام بالشعر والأدب جزءاً رئيسياً من الاهتمام بالفن . وفى السيرة الشعرية، هناك العديد من الإشارات إلى مقاطع شعرية وتلميحات إلى قصائد مختلفة وأعمال فنية، كما فى «الرحلة المجيدة» و«حوار فى لحظة الصفاء» . كما أن هناك تأملاً واعياً لإشكالية خلود الفن، خاصةً فى قصيدة «السكون والحركة» . فبينما يتصف الوضع الإنسانى بالفناء، فإن الفن - على سكونه - يتسم بقدر من الخلود: «لكن «الجيوكندا» لا تزال مبتسمة/ لا تمحو بسمتها الأجيال» . ويرجع اهتمام الدكتور المسيرى بقصص الأطفال - كما يذكر فى سيرته الذاتية - إلى تلك القصص الشعبية الخرافية التى ارتبط بها فى طفولته، خاصةً السيرة الهلالية، كما يرجع بطبيعة الحال إلى دراسته الأدبية والنقدية واهتمامه بالفنون الروائية والشعبية المختلفة .

واهتمام الدكتور المسيرى بالإنسان هو أيضاً مصدر اهتمامه باللغة، فهو يرى أن

«المشروع الإنساني بأسره يستند إلى اللغة، كوسيلة للتواصل بين البشر والاحتفاظ بشجرة تقاعلمهم مع الطبيعة، حتى لا تبدأ كل تجربة مع الطبيعة من نقطة الصفر». ولذلك فهو يتطرق في كل من السيرة الذاتية والسيرة الشعرية لإشكالية الدلالة، والتي تبدأ بالسكوت واللامعنى، وتنتهى بالمعنى والنطق (الاستنتاج). فاللغة في المنظومة المادية الرشيدة تكون «لغة دقيقة ومنطقية، وصُلْبَة للغاية، لا يوجد فيها مجال للأسرار أو المناطق الرمادية». وهى لغة يلتحم فيها الدالُّ والمدلول تمام الالتحام، فتجيد التعبير عن المادة، لكنها لا تجيد التعبير عن الإنسان. ولذلك؛ فالنموذج الإنساني الكامن داخل الشاعر يرفض هذه اللغة، ويراهها على أنها «أحرف سوداء تُقرز الصديد»!

واللغة فى قصائد الأفراح الأولى و الأحزان الأولى لغةٌ مُحمَّلةٌ بالحزن والألم. ففى حالة شاعر يؤمن بالإنسان ولا يؤمن بالله تنتج لغة تحترق. يقول الشاعر فى «الكلمات التى لا تولد»: «كلماتى ترابٌ ألقيه/ كلماتى صُراخٌ فى قلبى/ ودُخَانٌ يُشعل فى ذاتى/ نارَ الحسرات الملعونة». كما توجد فى مجموعة الفردوس الأرضى محاولات لتحقيق التجاوز عن طريق اللغة فى ظل رؤية مادية محضه. فيستاءل الشاعر: «ولم أجد الحديث/ إن كانت الكلماتُ جلاميدُ تلج تسحقُ الفؤاد/ فيصيبه البكَمُ؟»، ثم يعلن فى نهاية القصيدة: «وُلدت المقاطعُ ضريرةً. . يا عينى/ فلمَ الحديثُ؟». وبالتدريج، يدرك الشاعر أن الخلاص مرتبط، أيما ارتباط، بالبحث عن دلالة الكلمات: «فالتواصل اللغوى، أى مقدرة فرد أن يتواصل مع إنسان آخر من خلال اللغة، يعنى أن ثمة إنسانيةً مشتركة، وأن ثمة ثقةً بأنه يمكن توصيل المعنى، وأن ثمة علاقةً بين الذات والموضوع، والفكر والواقع، والدالُّ (الاسم) والمدلول (المسمى)».

ومع بدايات الإيمان تبدأ اللغة فى الاستجابة، ويُشير الدالُّ إلى المدلول، وتُخلق المسافة المفقودة فى اللغة الحدائية. هنا؛ يكتسب الشعر بُعداً جديداً، فالأدب يعتمد أساساً على استعمال مكثف للغة وللدلالة: «وربَّاتُ الشعر ينسجن لى فى الأعلى/ فقد ولَّد الشاعر كلماتٍ جديدة/ تستمد نورها من ربةِ الشعر/ ومن

عيونك». ومع الإيمان تزداد اللغة تركيباً، وعمقاً، وغموضاً، ورماديةً. ويكثر كذلك استخدام الرمز والمجاز، فيصبح الجبل ملكاً قديماً، ساكن الوجه، قاسى الملايح. وتصبح الأشجار «رشيقةً عابثةً مزركشةً، كسيدات البلاط». وعن ذلك يقول الدكتور المسيرى فى سيرته الذاتية: «إن استخدام المجاز هو فى صميمه مؤشر على وجود المجهول فى حياة الإنسان، وعلى أن العقل البشرى محدود، وهو مؤشر أيضاً على أن هذا العقل مبدع فعّال، يتطلع إلى استشراف هذا المجهول وإلى إنشاء علاقة معه، ولذا؛ فهو ينحت أدوات وآليات يمكنه عن طريقها الإفصاح عن عالم الغيب واللامحدود واللامتناهى». وبالمثل. . إذا كانت رمزية ومجازية اللغة الشعرية تشير إلى المجهول واللامتناهى؛ فالصمت أيضاً. فى ظل الرؤية الإيمانية. يصلح للتعبير عنهما. إذ يصبح للصمت. حينذاك. معنى، ولذا يجب احترامه كوسيلة للتعبير: «فالصمتُ يا عزيزتى يهدر بالمعنى/ يموج بالحزن وبالفرح».

وتصل دلالة الكلمة إلى قمتها فى مجموعة **أميرة القهوة**، حيث يولد المعنى من خلال الانتفاضة وكل ما تمثله من قيم. يقول الشاعر فى «أغنية إلى البنت النّفُوضُ»: «أيتها البنتُ النّفُوضُ/ يا مَنْ تلدين الجُنْدَ والشهداء والأغاني/ فى عينيك أورقت المعاني/ وبين يديك عادت الدلالة للكلمات/ فتجلّى السرُّ، ونطق الحجر». فقد حدثت الانتفاضة من خلال التواؤم والتضامن والتضحية. ورغم أن حلمَ التجاوز يظل حلمًا، إلا أن للانتفاضة وجوداً حقيقياً، يصبح من خلاله للدالِّ مدلولٌ. . «وتلد الكلماتُ رجالاً ومدناً وقصائد!». .

وتكشف لغة مجموعة «أغاني اللقاء والوداع» عن حالة الصفاء والنضج النفسى واللغوى التى تميز هذه المجموعة. فهذه المجموعة تعبّر عن اكتمال قاموس المفردات والتعبيرات والاصطلاحات الخاصة بالشاعر. فتتأكد حتمية وجود العلاقة بين اللغة والمعنى فى «عالم الكلمات الصادقة/ التى لا تعرف الظلم ولا الظلام»، حيث تختفى «الكلمات العادية»، وينطق الإنسان «بالحق والحقيقة». كما تتأكد الحاجة إلى استخدام الرمز والمجاز للتعبير عن التجارب الإنسانية المركبة التى يختلط فيها الذاتى والموضوعى. يقول الشاعر فى «قصيدة اللقاء والوداع»: «عجبتُك بالأحلام

والألوان والأنغام/ والأشعار والأسفار والأسرار والقصص/ خبزك عروسة صغيرة صغيرة/ أحملها معي في أسفاري وأشعاري وترحالي». فبينما تصف هذه الآيات تجربة الانتقال من مرحلة البراءة إلى مرحلة الخبرة، وهي تجربة إنسانية موضوعية، يساعد الاستخدام المكثف للتعبيرات وللمجاز على صيغ التجربة بصيغة ذاتية متفردة. كما يؤكد استخدام اللغة واستعاراتها في مجموعة «أغاني اللقاء والوداع» على إمكانية المزج بين الديني والمعرفي والإنساني. ويتضح هذا المزج بشكل خاص في قصيدة «الكلمات والدلالة» حيث يقول الشاعر: «سأفرش لك سجادة خضراء في قلبي/ نقيم عليها الصلاة/ ثم يطير بنا إلى البلاد القديمة/ والطرق المعبدة، الطيبة الخبيثة». فالسجادة هنا هي سجادة الصلاة، وهي أيضاً البساط السحري الذي يطير بنا إلى عالم الخيال. «فنمسك بالهلال والقمر/ ونلتقط النجوم والكواكب/ ونجري على السحب». كما أنها السجادة/ الرمز- بشكل ما تساعد الشاعر وأصدقائه على دخول عالم الفكر والمعرفة: «ثم نجلس نتأمل في كتابات المفكرين والفلاسفة/ نناقش أبعادها المعرفية دون خوف أو وجل/ ونتحدث عن دالاتها في الدنيا والآخرة». وكما أن اللغة أسرارها، فللصمت أيضاً أسرارها في «أغاني اللقاء والوداع». فالشاعر يتحدث عن «بقعة الصمت المهيّب»، و«بقعة الصمت النورانية». فالصمت ليس فقط ذا معنى، ولكن له- أيضاً- جماله وهيبته.

وكلفة الديوان الشعري، تتسم لغة حكايات هذا الزمان بالجدّة والتركيبية. فرغم تميّزها بالبساطة، وتركيزها على استخدام مفردات البراءة التقليدية، مثل الملائكة والألوان والنجوم والقمر- فإنها تستخدم أيضاً مفردات النضوج لتحقيق التوازن وتأكيد التنوع. فالقصص تحدثنا عن الفيلسوف سقراط وعن موسيقى موزارت، وعن التواشيح، وغابات الأمازون، وجامعة كمبريدج، والمشرّيات، وكسوة الكعبة الشريفة، وعلماء قدماء الرومان، والأطعمة المستوردة!

وأسلوب القصص في مجمله أسلوب بلاغي، به العديد من الصور الجمالية. ففي المعمورة المسحورة تعلم نور أحلاماً «ملوّنة بألوانها المفضّلة». وحين يصل

الأطفال إلى المعمورة «تعزف الموسيقى الذهبية»، ويجدون «نافورة عربية جميلة تشع ألواناً مضيئة». كما تضم حكايات هذا الزمان مجموعة من الأغاني والقصائد المبسطة التي تشرح للأطفال بعض المعاني العميقة. وهذه القصائد تساعد الأطفال على تذوق الشعر، وتكسر الحاجز النفسي بينهم وبينه. وتوجد هذه القصائد والأشعار في جزء خاص بعنوان أغنيات إلى الأشياء الجميلة، كما تُطعم بعض القصص مثل مملكة الفيلة وعيد الأمهات.



والخلاصة، أن محورية فكرة الإنسان/ الإنسان تتجلى في رؤية الدكتور المسيري من خلال تأمل الجوانب المختلفة لفكره، وعلى رأسها تجربته المادية والإيمانية، ومشروعه المعرفي، ومفهومه للبراءة والطبيعة والفن واللغة. وتظهر هذه الجوانب أيضاً في المنهج الذي تبناه الكاتب في كتابة سيرته الذاتية وسيرته الشعرية، واللتي تتخذان صبغة شبه ذاتية شبه موضوعية، وفي كتابة مجموعته القصصية للأطفال. وتتضافر العوامل المختلفة في هذه الأعمال لتصوير فكرة الدكتور المسيري عن العالم الإنساني، «عالم الوعي والحدود، والمقدرة على التجاوز». إنه عالم ملوّن ومركب. «إنه عالم من اللهب البللوري/ يتربع على عرشه ذلك البطل الخسيس النحيل/ ذلك التناقض المضحك/ الإنسان!».



اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدّة الوجود

رسالة مسيرية للعودة إلى الذات

عصام بهي*

(١)

يطرح هذا الكتاب مشكلةً طريفةً وخطيرةً في الوقت نفسه . أما طرافتها فتأتى من طرافة موضوعها : علاقة اللغة ، حقيقةً ومجازاً ، بـ «رؤية الإنسان للعالم» الذى يعيش فيه ، بعلاقاته المتشابكة ، بل المعقدة أشد التعقيد . وهو موضوع ربما رأينا منه شذرات متفرقةً فى ثقافتنا العربية ترد بين الحين والآخر فى مجالات متنوعة . أما أن يكون هذا الموضوع موضوع بحث كامل ، وفى كتاب واحد ؛ فهذا ، فيما أعلم ، هو الجديد فى هذا الكتاب .

ومن معالجة هذا الموضوع بهذه التفاصيل التى سنقف عندها بعد ، تأتى كذلك خطورة الكتاب . فالدراسة تقارن - كما سنرى - بين رؤى متعارضة للوجود ، وتنير جذور «الرؤية» الغربية للوجود (وحدّة الوجود بشعبيتها : الروحية والمادية) ، والتى يأتى ما يصدر عنها من القول والسلوك فى المواقف المختلفة - وبخاصة منها ما يتصل بالصراع العربى الصهيونى - تعبيراً عنها . وفى المقابل تظل الرؤية التوحيدية/ الإسلامية هى الرؤية الحاكمة التى تُقارَن بها الرؤى الأخرى ، وتقوم على أساسٍ منها .

* أستاذ النقد الأدبى والدراسات الأدبية المقارنة ، كلية البنات - جامعة عين شمس .

فالإنسان يعيش دائماً فى هذا العالم بين قوى ثلاث : الله ، والإنسان (نفسه والآخرين) ، والطبيعة . وهو عادةً ما يبنى لنفسه - بنفسه أو بسلطان الجماعة التى يعيش فيها ، أو بهما معاً - «نموذجاً معرفياً» ، يستوعب العلاقات التى يبينها مع هذه القوى ، ويكيّفها ، بما يخلق لحياته التوازن الذى لا تستمر الحياة إلا به . ومن ثمّ ؛ فهو - واعيّاً أو غير واعٍ - لا ينطق إلا صادراً عن هذا النموذج المعرفى ، ولا يسلك إلا طبقاً له . ف «نحن [كما يقول المؤلف] نذهب إلى أن ثمة نموذجاً معرفياً كامناً وراء كل قول أو ظاهرة إنسانية . هذا النموذج هو مصدر الوحدّة وراء التنوع ، وهو الذى يربط بين كل التفاصيل ؛ فتكتسب معنى ودلالة ، وتصبح جزءاً من كلّ ، وليس مجرد معلومة جديدة أو طُرقة فريدة» (ص ٥) . وهذه «الكلية» فى الإنسان نفسه ، من جهة ، وفى رؤيته للكون ، من جهة أخرى ، هى التى تجعل الانتقال بين «المجالات» المختلفة للرؤية - أو التى تبدو كذلك - منطقياً ، ومتسقاً ومنهج الكاتب فى دراسة «الرؤية» بما هى نموذج معرفى له معالمة . ف «إدراكنا هذا الترابط هو ما يجعلنا نرى أن الانتقال من اللغوى (الصور المجازية ، وعلاقة الدالّ بالمدلول) إلى الدينى (رؤية الإله) إلى النفسى (مضمون الإدراك) ، أمرٌ متسقٌ والمنهج الذى اتبعناه ؛ أى التحليل من خلال النماذج المعرفية» (ص ٥) . وهو منهج تحتل اللغة فيه المكان المركزى بطبيعة الحال ؛ لأنها تحتل المكان نفسه فى النموذج المعرفى . فاللغة هى التعبير «الكلامى» عن الرؤية ؛ فهى تعبير عن الفكر ، والعقيدة ، و«نية» الفعل قبل وقوعه ، أو تسويغه - وربما «تسويقه» ! - بعد وقوعه . ومن ثمّ ؛ يكون طبيعياً أن يعتمد التحليل - بشكل أساسى - على التحليل اللغوى ، أو ما نسميه بـ «تحليل الخطاب Discourse Analysis» .

وقد تعارف علماء اللغة والبلاغة على أن استخدام الإنسان اللغة - أية لغة فى أى زمان وأى مكان - يقوم على استغلال طاقة الألفاظ المكوّنة لها عبر طريقتين أساسيتين : فالألفاظ إما أن تُستخدم على سبيل الحقيقة ، أو على سبيل المجاز . فالمعنى الحقيقى / المعجمى للفظ هو المعنى الذى وُضع اللفظ له . وأما المعنى المجازى

فهو استخدام اللفظ في غير معناه الحقيقي / المعجمي ، لعلاقة تربط بين المعنيين :
الحقيقي والمجازي ، مع وجود قرينة تمنع من إرادة المعنى الحقيقي . ويدخل في هذا
التعريف للمجاز كلُّ من الاستعارة بأنواعها (التصريحية والمكتنية والتمثيلية) والمجاز
المرسَل (ولا أدري لماذا لا يدخل المجاز العقلي كذلك!) . ويمكن أن نضيف إليهما
الكنائية ، بوصفها تعبيراً غير مباشر عن المعنى (ولهذا يدخل فيها الرمز) ؛ لأننا نريد
فيها المعنى البعيد أو لازم المعنى ، مع عدم وجود ما يمنع من إرادة المعنى الحقيقي .
بل ويدخل التشبيه كذلك ؛ لأنه لا يكون هدفاً في ذاته ، بل لما وراءه من رؤية .

وقد نظر أكثر القدماء إلى المجاز (ونستخدمة ، هنا بمعنى : كل ما يخرج باللفظ
عن استخدامه في غير ما وُضع له) على أنه «إضافة» للتعبير تزيده قوةً وجمالاً
وتأثيراً . وهذا قد يكون صحيحاً في بعض الأحيان ، لكنه ليس صحيحاً دائماً ؛ لأن
المجاز جزء أساسي من التفكير الإنساني ، ومن نسيج اللغة ، التي هي جزء لا يتجزأ
من عملية الإدراك ، ومن عملية الإفصاح / التعبير الإنساني . إذ يشيع في اللغة كثير
من التعبيرات المجازية التي نستخدمها دون وعي بمجازيتها ، كـ «عين» الماء ، و«يد»
الكوب ، و«رجل» المائدة ، مثلاً . كما أننا لا نجد لأنفسنا مخرجاً أمام كثير من
الحالات المركبة المعقدة - إلا المجاز سبيلاً للتعبير .

ذلك أن اللغة إن هي إلا ألفاظ تعبّر عن أشياء أو أفكار أو حالات ، أو هي
دلالات تشير إلى مدلولات . وبين الدالّ (اللفظ) والمدلول (المعنى أو المضمون) ،
دائماً ، مسافة تضيق وتوسع بحسب طبيعة المدلول . فقد تنعدم هذه المسافة ، مثلاً ،
في حال الأشياء المادية / الطبيعية أو الصناعية (شجرة ، محراث ، كرسي . . إلخ) .
لكنها تبتعد شيئاً فشيئاً مع الاقتراب بالتعبير من الحالات أو الأفكار المجردة (كالخير
والشر ، مثلاً) . إن الدلالات تبتعد عن مدلولاتها كلما ابتعدنا عن الماديات ؛ لتصل
إلى أقصى البعد عند المعاني المجردة . وهي هُوّة لا يمكن رَدُّها بحال ، لكننا نسعى -
من طريق المجاز - إلى تضيقها بقدر الإمكان ؛ حيث نحاول «ربط العنصر المادي
البسيط بعناصر معنوية مركبة ، وربط ما هو معروف ومحسوس (عالم الشهادة) بما
هو غير معروف وغير محسوس (عالم الغيب) ، حتى يصبح غير المعروف وغير

المحسوس أكثر قريباً منا، نحن البشر الذين نعيش في عالم المادة وداخل حدوده وإن كنا نحلم بما وراءه» (ص ١٧).

من هنا تأتي أهمية منهج دراسة المجاز وتحليله بما هو وسيلة إدراكية، من جهة، وتعبيرية، من جهة أخرى، تستند - في كل عمل - إلى «نموذج معرفي» كامن ورؤية للوجود. وهو منهج معترف به، يقوم على تحليل الصور المجازية المتواترة، ومعرفة دلالاتها من خلال السياقات التي ترد فيها، للوصول إلى هذا النموذج المعرفي المرتبط برؤية الكون. ففي مسرحية «ماكبث Macbeth» لشكسبير، مثلاً، يمكن أن نلاحظ تواتر صور عديدة، من أهمها صورة الدم التي يستخدمها كلٌّ من ماكبث وزوجته بشكل متكرر. وبعد دراسة السياقات المختلفة التي ترد فيها صورة الدم، ستلاحظ ارتباطها بالإحساس العميق بالندم الذي يشعر به «البطلان» بسبب الجريمة التي اقترفاها، ومحاولتهما إخفاء هذا الشعور دون جدوى. وينتهي الأمر بأن تتحرق اللیدی ماكبث؛ أما ماكبث نفسه فيلقى بنفسه في أحضان الحتمية والقدرية، ويرتكب الجريمة تلو الأخرى. ومع هذا يظل إحساسه بالندم قوياً حتى وهو يخوض في «بحار الدّم» (ص ١٨).

وكما يطبق هذا التحليل في مجال الأدب، يمكن أن يُطبق في المجالات الدينية والسياسية والحضارية والفلسفية، كذلك. ونستطيع أن نلاحظ عشرات الصور التي شاعت، وتشيع، في الخطاب السياسي الغربي بغرض «الإقناع» - أو الخداع في الحقيقة - بتحييزات أهل الغرب ورؤيتهم للأمور. فقد أشاعوا - أواخر القرن التاسع عشر - تعبير «رجل أوروبا المريض» عن الخلافة العثمانية، تمهيداً للإجهاز عليها (إقراراتاً مبكراً للقتل الرحيم!) واقتسام «ثروتها» من الأرض والبشر، والهمنة الاستعمارية عليها (دون أن يُقال هذا صراحةً بطبيعة الحال!). والصورة - في المقابل - تخفي «رجل أوروبا النّهْم» (القوى الاستعمارية)، وتخفي الدور الذي كانت تقوم به الخلافة - على ضعفها وفسادها - في حماية معظم الأرض الإسلامية من الوقوع في براثنهم. وقل مثل هذا عن استخدام تعبير «الشرق الأوسط» بديلاً من العالم العربي أو الإسلامي، و«الانتحاريين» الفلسطينيين بديلاً من الاستشهاديين أو حتى

الفدائين . وهكذا تلعب الصورة المجازية - ببساطتها ، وإيجازها ، و«بلاغتها» - دوراً لا يُستهان به في «تحرير» المواقف والأفكار ، وإن كانت تكشف للمتلقي الواعى ، فى المقابل ، منظومة التحيزات فى الفكر الغربى .

غير أن الصورة يمكن أن تُخدع وتُفصح ، بدلاً من أن تستر وتخدم ، وإن كانت فى الحالتين كاشفة !

فشيمون بيريز «يقترح أن بنى الشرق الأوسط منطقةً اقتصادية» ، من خلال تعاون الأموال الخليجية مع العمالة المصرية والمياه التركية والعقول الإسرائيلية ! ومع كون العناصر كلها اقتصادية مادية ، فإن هناك «صورةً مجازية كامنة (عالم الأشياء فى مقابل عالم الإنسان) تم ترتيب العناصر حسبها ؛ فالأموال والمياه والعمالة تنتمى إلى عالم الأشياء ، أما العقول فتتنمى إلى عالم الإنسان . أكان بيريز يقصد ذلك ، أم أن المضمون الصهيونى العنصرى - الذى يحاول أن يغلفه بغلاف اقتصادى محايد - قد ظهر دون إدراك منه ؟» (ص ٢٣) .

(٢)

والصورة المجازية ، فى دلالتها على «تموجها الإدراكى» ، قد تكون واضحة وبسيطة ومألوفة (الرجل أسد) ، وقد تكون واضحة ، لكنها مركبة وغير مألوفة (تهطل الأحزان كسحابة باكية) ، وقد تكون مألوفة وكامنة ، حتى إن الدارس قد لا يلاحظها (القطارات فى سويسرا تسير كالساعة ، أو : لابد أن ننمى مجتمعتنا) . ففى المثلىين الآخرين نلاحظ أن أولهما يستند إلى صورة مجازية آلية (أى مستمدة من عالم الآلة) ، أما الثانية فهى عضوية ؛ لأنها مستمدة من عالم النبات . ولأن الصورة تعبير عن تموج إدراكى معرفى ، كما أشرنا ؛ فيمكن أن نطلق على هذين اللونين من الصورة (النموذج الإدراكى) : النموذج الآلى والنموذج العضوى .

أما النموذج العضوى فيفترض أن العالم - كالكائن الحى - كلُّ مترابط الأوصال ؛ فى حالة حركة دائمة ، وأن المبدأ الواحد الذى يسرى فيه ويحركه هو مبدأ عضوى ،

وهو كامن فيه . وأن الظواهر تحوى مصدر تماسكها، ومبدأ نموها وحركتها، ومقومات وجودها وحياتها وموتها، وكل ما يلزم لفهمها . والكل ، هنا ، أكبر من مجموع أجزائه، ولا وجود للجزء خارج الكل ؛ لذا، فإن أى تغيير فى الكل العضوى - بتر عضو أو استبدال آخر به . إلخ - أمر مستحيل ، أو ينجم عنه تغيير كامل فى الظاهرة . ومن ثم ؛ فمن المستحيل - فى هذا النموذج - فصل الشكل عن المضمون ، أو الدال عن المدلول ، أو الإنسان عن أرضه ! وفى هذا النموذج يأخذ الإله (مركز النموذج وقوته الدافعة) شكلَ روح العالم ، أو أنفاسه ، أو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيه .

وعلى العكس من ذلك ، فإن النموذج الآلى يرى العالم فى حركة دائبة، وإن كان بقوة دفع خارجية ؛ وطبقاً لمعايير يضعها «الصانع» أو «المحرك الأول» ، الذى ينزل عن عمله بمجرد الانتهاء منه ؛ فعمله لا يحتاج إلى عقل أو توجيه ! والعالم فى هذا النموذج مكونٌ من أجزاء ، بل ذرات ، لكل منها وجوده المستقل ، وتركيبها ثابت وبسيط . وهى تتربط برباط خارجى (آلى) . ومن ثم فعلاقة الجزء بالكل علاقة خارجية، ويمكن تغيير أى جزء أو فصله . ولا علاقة ضرورية بين الشكل والمضمون ، أو بين الدال والمدلول ، أو بين الإنسان وأرضه ! والإله، هنا ، أشبه بالصانع الماهر الذى يضبط متجهه ثم يتركه وشأنه !

والنماذج العضوية قد تتركز حول الإنسان أو تتركز حول الطبيعة (المادة) ؛ أما النماذج الآلية فلا مركز لها إلا الطبيعة (المادة) . من ثم تكون عندنا ثلاثة نماذج أساسية : نموذج عضوى يتركز حول الإنسان (الإنسانى)، ونموذج عضوى يتركز حول الطبيعة (يطلق عليه د . المسيرى العضوى الشمولى)، ثم النموذج الآلى .

أما النموذج العضوى الإنسانى، فعلى الرغم من ماديته؛ فهو يرى الإنسان مركزاً للكون، وله قداسته . ويرى العلاقات بين أجزاء الظاهرة الواحدة، والظواهر فيما بينها، والإنسان والمجتمع - علاقات فريدة، مركبة ؛ فكل كائن فريد، وكل تشكيل اجتماعى أو حضارى فريد، والإنسان مختلف عن الطبيعة (المادة) بقوانينها المطردة الربية . والعقل البشرى قد يكون جزءاً من الطبيعة، ولكنه حى، فعال،

خلاق، قادر- بالحدس والخيال- على الإبداع، حتى من عدم، وعلى إعادة صياغة العالم، وعلى تجاوز ذاته الطبيعية، والطبيعة (المادة)، معاً.

وأما العضوى الشمولى فيرى ألا وجوداً للفرد؛ فهو جزء من كل لا يستطيع الفرد أن يتجاوزه، ويخضع لقوانينه، وعقله جزء من «عقل كونى»- هو المركز، وليس الإنسان- لا يمكن للعقل الإنسانى تجاوزه إلا للتعبير عن «الوعى الكونى».

فى حين يفترض النموذج الآلى أن العلاقات بين أجزاء الظاهرة الواحدة، وبين الظواهر فيما بينها، علاقات آلية رياضية مضبوطة يمكن قياسها والتنبؤ بها. والعقل البشرى جزء من كل آلى مادى، يتلقى فى سلبية، ويسجل، ولا يقدر على التجاوز؛ فغاية إبداعه فى المهارة والصنعة: يجمع معطيات الواقع، ويعيد تنظيم الأجزاء؛ فالإبداع ليس إلا محاكاة محسنة للواقع.

وإذا كان النموذج العضوى الإنسانى يتضمن قدراً من الثنائية (الإنسان- العالم/ المادة) تنقذه من هوة الواحدية والعلمية، ويجعل الإنسان متمركزاً حول ذاته، فإن وقوع النموذج العضوى الشمولى فى دائرة المادية يجعله أقرب إلى النموذج الآلى منه إلى النموذج الإنسانى؛ فتتفى فيه الثنائية، وينزل الإنسان عن مركزيته للموضوع، ويصبح جزءاً تابعاً من كل مسيطر، فى نزعة لا إنسانية شاملة. وهذا ما يميز النزعات الشمولية، كالنازية، والصهيونية، والماركسية، والإمبريالية، والعنصرية. أما «الليبرالية» فتأرجح بين النموذجين العضوين: الشمولى والآلى، وهما غوذجان ما يجمع بينهما أكثر مما يفرق.

فكلاهما مادى كُمنى (أى مركزه كامن فى داخله)، ويصدر عن فكرة وخذة الوجود المادية الطبيعية، وليس ثمة إلا قانون واحد (عضوى أو آلى) يسرى على كل من الطبيعة والإنسان. ومبدأ التماسك فيهما مبدأ مادى واحد: الدافع للمادة آلى، والكامن فيها عضوياً. وكلاهما متسق ونفسه، متماسك، خاضع لقوانين ثابتة، مطردة، حتمية، توجد داخل الظاهرة أو خارجها، تقهر الإنسان وتفقده حدوده وهويته. والطبيعة فى كليهما علّة ذاتها: توجد فى ذاتها، وتُدرك فى ذاتها، وتُفسّر ذاتها؛ فهى مكثفية بذاتها، وأجبة الوجود، تستوعب الإنسان ولا يستوعبها،

وتتجاوزها ولا يتجاوزها. فالإنسان- فيهما معاً- كائن عضوى، ينمو مع الطبيعة، ويستمد غاية وجوده منها، الطبيعة التى تتحرك فيهما بشكل تلقائى، ولا تكثر بالإنسان ولا بانجاهاته أو رغباته.

والعقل الإنسانى ليس سوى جزء صغير من الكل العضوى (فى النموذج العضوى الشمولى)، أو مادة من موادِّ الواقع ولا يتميز عن غيره (فى النموذج الآلى)، ويتحكم فيه ما يتحكم فى الكل المادى. ومن ثمَّ؛ فإننتاج العقل (الفكر)، فى المنظور العضوى، هو تمجُّل للكل الشامل المتصل، وفى المنظور الآلى انعكاس لهذا الكل؛ فهو- فى الحالين- مردود إلى واقع أكبر منه.

وتتبع عملية النمو قانوناً داخلياً فى النموذج العضوى الشمولى، أو هى ثمرة إضافات وتعديلات من الخارج- حسبَ قوانين آلية فى الخارج- فى النموذج الآلى، والإنسان بينهما لا يملك حرية قبول هذه الحتميات الخارجية أو رفضها؛ فالنمو خاصية نهائية ثابتة تماماً مثل الحركة فى النموذج الآلى.

وتتكون الطبيعة فى النموذج الآلى من ذرَّات، تكوينها ثابت وبسيط، تتحرك وتتصارع حسبَ قوانين كامنة فى المادة. والتغيُّر هو ثمرة تجمع هذه الذرَّات وتناثرها، وأى صراع تحسمه قوانين الحركة لترده إلى الانسجام. وفى النموذج العضوى الشمولى، يُشبه العالم النبات فى التحام أجزائه وانسجامها، وإن حدث صراع فإنَّ قوانين النمو هى التى تحسمه. فالصراع، فى الحالين، ظاهرى وسطحى، ومحسوم فى آخر المطاف؛ لأن الحركة الحتمية المستمرة تكتسح كلَّ شىء لتصل إلى متنها: نقطة تحقُّقها ولحظتها النموذجية (نهاية التاريخ).

ومن يتبنى النموذج العضوى الشمولى يفترض ارتباط كلِّ الأشياء ببعض وخضوعها للواحدية. أى أن كلَّ شىء يمكن تفسيره وتحليل علاقاته فى إطار السببية الصُّلبة المطلقة. فى حين يفترض النموذج الآلى أن كلِّ الأجزاء والذرَّات تخضع لقانون كمى رياضى واحد، يفسر كلَّ شىء فى أى زمان أو مكان، ومن ثمَّ يمكن التحكم فى كلِّ شىء- حتى عقل الإنسان!- من الخارج هندسياً. فهما، إذن، نظامان شموليان، مغلَّقان، الإنسان فيهما والطبيعة شىء واحد؛ لأنهما يخضعان

لقانون واحد لا يتغير، وإن اختلفت مرجعيته عند كلٍّ منهما. وقد يحدث أن يتجلى النموذج في أحد عناصره - في النظم الشمولية، كأن يتجلى في شعب من الشعوب أو عرق من الأعراق - فتُهمَّش العناصر الأخرى، وتُنتَجُ إنسانية إمبريالية، في ثنائية صُلْبَة. لكن العادة هي أن تحتل الطبيعة (المادة) المركز، فيُهمَّش الإنسان، وتتطور العناصر كُلُّها دون تمييز، حتى يصل النظام إلى حالة السيولة الشاملة، أى يصبح نظاماً بلا مركز.

ويحلُّ النظامان مشكلة الاتجاه و«الغاية» من الوجود بطريقة ميتافيزيقية لا تعترف بغيبتها! فالتقدم عندهما هدف نهائي. فالنمو العضوي يعنى الانتقال من البساطة إلى التركيب، والحركة الآلية هي، دائماً، حركة إلى الأمام، والنمو والحركة، فيهما، غاية في ذاتهما! مع أنهما لا يمكن أن يكونا كذلك؛ لأن الاتجاه مسألة تحددها الإرادة الإنسانية (المسلوبة في النظامين)، حسبَ معايير توجد خارج نطاق الحركة ذاتها، كما أنهما لا يحلّان مشكلة القيمة ومصدرها (لأن مرجعيتهما في ذاتهما).

فالنموذجان يدوران، إذن، في إطار كمنوني مادي، ويعبران عن نظام مادي مغلق، يتحرك حسبَ قوانين معروفة وحتمية، وكل ما فيه يمكن فهمه من داخله. ولعل الفارق الوحيد بينهما هو في أن الطبيعة العضوية لا يمكن فهمها تماماً؛ ولذا، فعلى الإنسان أن يتبعها بعواطفه كلها، ويذوب فيها وهو في حالة نشوة وحرارة بالغة! أما الطبيعة الآلية فمفهومة، وعلى الإنسان أن يتبعها بعقلانية شديدة، ويذوب فيها أيضاً، ولكن ببرد!

(٤)

وكما أن النماذج بنية عقلية سكونية تترجم نفسها، عبر الزمان، إلى متالية؛ فإن الصور المجازية يمكن أن تتطور بتطور المجتمع والأفكار السائدة فيه. لذا، يمكن دراسة تاريخ الأفكار والنماذج الإدراكية من خلال دراسة تتابع الصور المجازية وتواليها وتحولاتها.

فمصطلح «لوجوس» فى الحضارة الغربية، على سبيل المثال، استخدم فى الأصل بمعنى: قول أو كلام أو فكر أو عقل أو معنى أو دراسة. ثم استخدمه بعض الفلاسفة اليونانيين (مثل هرقليطس) بمعنى المبدأ الذى يسير به الكون؛ فهو الثبات وراء التغير، والنظام وراء الفوضى. ثم انقسم «اللوجوس» إلى لوجوس أورثوس logos orthos ولوجوس سبرماتيکوس spermatikus. والأول يعنى: العقل السليم أو الحجة السليمة (كما فى: أورثوذكس؛ أى العقيدة السليمة)، واستخدمها السُوفسطائيون بمعنى: المبادئ أو القواعد المنطقية التى تُتبع للوصول إلى الاستنتاجات السليمة؛ فهو قواعد خارجية ينبغى أن يخضع لها كل شىء، حتى عقل الإنسان؛ فيكون العالم، هنا، كالألة التى تُدار من الخارج. أما لوجوس سبرماتيکوس فقد استُخدم فى الفلسفة الرواقية بمعنى: الكلمة التى تعطى الحياة؛ فتصبح الكلمة بمنزلة البذرة أو المئى أو سائل الحياة الذى يثر على الحياة فيؤدى بها إلى الولادة والنمو (وهو واحد من أهم مفاهيم الحلولية)، ويكون العالم، هنا، كالكائن الحى. وبين المفهومين تتأرجح الحضارة الغربية؛ فالعالم فيها، إما عقل محض مجرد من الحياة يسير العالم من خارجه (الآلية)، أو تجسّد حيوى لا عقل له (العضوية) يسير العالم من داخله.

فالمفهوم الآلى يعود إلى الفكر اليونانى القديم، لكنه اكتسب مركزية مع الثورة التجارية وعصر النهضة والفلاسفة الماديين الآليين، الذين أدركوا العالم من خلال صورة مجازية آلية، ونزعوا القداسة عن كل شىء باسم العقل. أما المفهوم العضوى فيعود إلى أفلاطون وأرسطو ولونجينوس، وبدأ يكتسب أهمية فى عصر النهضة. لكنه اكتسب مركزية فى القرن التاسع عشر، مع تصاعد الفكر المعادى للاستنارة، تعبيراً عن الإحساس بقصور العقل والحواس عن إدراك كلية الكون وتركيبية الإنسان. وهنا يتوارى العقل، ويظهر اللاوعى والشعورُ والعواطف، لتقف كلُّها، مع الحس، وسائل للإدراك تحترم الخصوصية والتركيب، وتحاول أن تستعيد للعالم معناه ومركزه، وتضع أساساً جديداً لليقين المعرفى والأخلاقي.

وعلى الرغم من ذلك، فإن الصورة العضوية قد تعبّر عن ازدياد الحلولية

الكمونية والعلمنة، وازدياد ذوبان الجزء الإنساني في الكل الكوني الطبيعي (المادى)؛ أى أن النموذج العضوى يقع في المشكلات نفسها التى يقع فيها النموذج الآلى. ولذلك، فالغالب أن النموذج السائد في الغرب هو مزيج من النموذجين. فلاينيتس يشبه الكائنات الحية، بل العالم الحى كله، بالآلة. وجان جاك روسو يرى الإنسان الطبيعى كياناً عضوياً مستقلاً حراً بشكل مطلق، يكتسب إنسانيته من داخله، ثم يدخل في علاقة طوعية مع الآخرين من خلال العقد الاجتماعى؛ فيتحول إلى ذرة في كل أكبر يتحرك بقوة دفع ذاتية لا يملك إزاءها خياراً. والأمر نفسه عند داروين وتلميذه سبنسر، بل عند ماركس كذلك، على الرغم من جدليته. فالصراع الطبقي عنده (وهو يعبر عن حركة ذرية مادية) هو الذى يدفع حركة التاريخ من داخله، متبعاً نسقاً واضحاً من البساطة إلى التركيب، ومن الشيوعية البدائية إلى الشيوعية النهائية، طبقاً لقوانين «علمية»، قد تكون مركبة عند جرامشى، بسيطة وآلية عند ستالين، لكنها قوانين عامة تنطبق على كل الظواهر في كل زمان ومكان. وتُعَلَى فلسفة نيتشه من شأن «الإنسان الأعلى» superman والقيم العضوية التلقائية، وتؤكد التغير والضرورة، وتبين أن الحياة قوة تسير في طريقها تلقائياً، دون أن يفرض عليها أى هدف أو غاية خارجية عنها؛ فلا توجد أية مرجعية متجاوزة. وقد أدت به هذه العضوية المتطرفة إلى الآلية المطلقة في فكرة «العود الأبدى» التى تذهب إلى أن العالم «آلة عمياء» من شأنها أن تمر بنفس الحالات مرات لا متناهية. والبنوية تنظر إلى البنية على أنها كل عضوى لا يحتاج إلى شيء خارجي، فالمجتمع بنية، والنس بنية، والتاريخ بنية، وكلها بنية تتحرك من الداخل، ولكنها خاضعة لنموذج رياضى هندسى. فالحركة ذات المصدر الداخلى (الجوانى) تتبع نسقاً هندسياً (برائياً).

وإذا كانت أسطورة بروميثيوس (الإنسان المتمرد على القوى الغيبية، الذى يطور العلم ليقهر الطبيعة، ويصبح هو ذاته إلهاً مكتفياً بنفسه) تصلح مجازاً جيداً للتعبير عن عصر النهضة والاستنارة؛ فقد كانت هناك، دائماً، «الاستنارة المظلمة»، التى أدركها أمثال ماكيافيلى وهوبز، اللذين رأيا أن الإنسان الطبيعى ذئب شرس يفترس الآخرين، ولا يكبح غرائزه إلا العنف. ثم بدأ بروميثيوس، ابتداءً من منتصف

القرن الثامن عشر، يتحول إلى فرانكنشتاين، وهيجل وهاید، وإنسان فرويد (الذى يحمل غابة داروين فى داخله)، وكلب بافلوف (الكائن العضوى الذى يستجيب للمؤثرات بشكل آلى تماماً).

فى هذه الأساطير العلمانية جميعاً لا يظهر الإنسان كائناً مركباً، اجتماعياً (ربانياً) قادراً على التجاوز، بل هو كائن غير إنسانى: إما فوق إنسانى (سوبرمان)، أو دون الإنسان منزلة (سيمان). وفى عالم ما بعد الحداثة الذى لا مركز له، ومع التحول من رموز الذكورة والعنف إلى رموز الأنوثة والسيولة (مادوناً ومايكل جاكسون)، بل إلى الغياب الكامل للإنسان (سلاحف النينجا، والكواكب الأخرى، وعالم الفضاء). بدأت تظهر صورة مجازية جديدة لنبات الجذمور (أو الجذمار) rhizome الذى لا فاصل فيه بين الساق والجذر، ولا بين الظاهر والباطن، وينمو ويمتد فى كل اتجاه: من الجوانب وإلى أعلى وإلى أسفل بالدرجة نفسها، دون أن يتبع غمطاً ملحوظاً يمكن التنبؤ به. والانتقال، هنا، هو انتقال من عالم يقوم على الحركة الرتبية: العضوية/ الآلية، فى عالم الحداثة، إلى حركة لا اتجاه لها فى عالم ما بعد الحداثة الفوضوى، وهو النتيجة الحتمية للمرجعية المادية الكامنة.

(5)

ومع تصاعد معدلات الحلول والكمون، طور الوجدان الفلسفى والجمالى الغربى الصورة المجازية العضوية، وولّد منها صورتين مجازيتين تعبّران عن رؤية الإنسان الغربى الحديث للكون، هما صورتا: الجسد والجنس.

فالخلولية (امتزاج الإله بالعالم، والخالق بالمخلوق) تترجم العالم إلى ما يسمّى بـ «التزعة الجنينية»؛ حيث تكون مفردات الجسد، بتنوعاتها (الرحم، والجنس، والأرض، وثدى الأم، والأعضاء التناسلية) هى أهم مفرداتها فى وصف العالم وعلاقة الإنسان به. وفى الوثنيات القديمة كانت الأرض جسداً للإله، والكاهن

الأعظم نجمه، وكان الثالث (الإله - الأرض - الشعب) كلاً حلولياً عضوياً مركزه كامن فيه . كما تفترض النظم الحلولية - كالفالاه والهرمسية - تشابه الكون الأكبر macrocosm بالكون الأصغر microcosm (الإنسان) . فى حين تدور معظم الفلسفات الحيوية العضوية، وبخاصة اللاعقلانية، حول صورة العالم جسد، أو العالم كائن حى . وتتواتر هذه الصور المجازية العضوية فى القوميات العلمانية، حيث تكون الأرض أهم عناصرها . وثمة حديث عن القوميات العضوية، وعن التفسير العضوى للتاريخ، كنظرية داروين . والتفكير العنصرى - النازى والصهيونى، مثلاً - هو تفكير عضوى شمولى .



١/ ٥ - ويلاحظ أن «فلسفة الجسد والجنس» قد حققت شيوعاً غير عادى فى الآونة الأخيرة فى العالم الغربى .

وكى ندرك أطروحة الجسد أساساً للفلسفة، وكون الجنس أهم العناصر فيه، يمكن أن نعود إلى شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠)، الذى يضع إرادة الحياة والبقاء فى مقابل الموت والفناء . فالحياة هى الجسد، وإرادة الحياة هى إرادة الجسد؛ فالجسد كله ليس إلا إرادة تجسدت . وتعبر الإرادة عن نفسها فى نشاط أساسى هو التناسل (الجنس)؛ «فالنسل هو الغرض النهائى لكل كائن عضوى، والتناسل هو أقوى الغرائز؛ إذ هو الوسيلة الوحيدة التى يتسنى للإرادة بها أن تقهر الموت . ولكى تثق الإرادة بسلامتها من خطر الموت، تعمدت ألا تضع إرادة النسل تحت رقابة العقل بما له من تأمل ومعرفة . . فهى تسير فى هذا المجال سيراً أعمى، كما تعمل فى الطبيعة اللاشعورية . وبناءً على هذا كانت أعضاء التناسل هى بؤرة الإرادة بعينها، وهى المركز الذى يقابله المخ الذى يمثل المعرفة . إن العلاقة بين الجنسين هى، فى الواقع، النقطة المركزية الخفية لكل عمل وسلوك، وهى تتجلى فى كل شىء، بالرغم مما نحاول سترها به من الأقنعة، إنها سبب الحروب، والغاية من السلام، ومعنى كل ما غمّص من العبارات» .

ونلاحظ مركزية الجسد عند كثير من فلاسفة أواخر القرن التاسع عشر؛ فكل

الفلسفات الحسية والسلوكية والمادية تجعل من الجسد، صراحةً أو ضمناً، أساس كل شيء؛ فهو، مثلاً في المخ والحواس الخمس، مصدر المعرفة. والإنسان يُعرّف في إطار احتياجاته الجسدية وجهازه العصبي وغدده. أما عند فرويد؛ فالإنسان جسد محض، ودوافع جسدية وجنسية فقط، يعيش متمركزاً حول ذاته الطبيعية في عالم الطبيعة/ المادة. ومن هنا كان تركيزه على الأحلام واللاشعور، وعلى مراحل تطور الإنسان وعلاقته بجسده، فهذه جميعاً عناصر مادية حتمية تُسقط الإرادة والاختيار الحر.

ويعود هذا الاهتمام المحموم بالجسد والجنس إلى المازق الذي واجهته الفلسفة الغربية. منذ عصر النهضة وظهور العقلانية المادية والإنسان الطبيعي (المادي). - بمرجعياتها المادية الواحدة الكامنة. ففي هذا العالم المادي الواحدى ظهرت ثنائية الذات والموضوع، والتي يشير وجودها، ضرورةً، إلى عالم خارج الذات والموضوع، يكون مصدر الثبات والتجاوز والمعنى في عالم الصيرورة وحركة المادة. وهذا يشكل سقوطاً في الميتافيزيقا، وتحدياً للنسق المادي وللعقلانية والواحدة المادية، وتذكراً للإنسان بأصوله الربانية. وقد جرت محاولات لتجاوز هذه الثنائية عن طريق المصالحة بين الذات والموضوع، والإنسان والطبيعة، أو بإعطاء الأسبقية لأحدهما على الآخر. وكان حلّم الفلسفة الألمانية (النثالية!) العثورة على قوانين في عقل الإنسان، وفي التاريخ، تتفق وقوانين الطبيعة؛ فيلتحم الجميع في وحدة عضوية مثالية نهائية. لكن المشروع أخفق. وهنا ظهر الجسد (والجنس) ليُمنح أسبقية معرفية وأخلاقية على كل شيء؛ فهما المرجعية الكامنة في المادة، ويحلّان في المنظومة المادية الحديثة. محلّ الإله في المنظومات التوحيدية الروحية. وهذا ما يظهر، ويحدّد، في الفلسفة الظاهرية Phenomenology التي تدور في إطار مفاهيم مثل «عالم الحياة»، حيث الذات جزء من الوجود، ولا تميّز، من ثمّ، بين الذات والموضوع. وهو ما يتجلى، بوضوح، في فلسفة مارلو بونتي، الذي حاول تحقيق المشروع النيتشوي لإزالة الفارق تماماً بين الفكر والفعل، وبين الجسدي والنفسي. ويتحدث بونتي عن أنطولوجيا اللحم البشري (الجسد) بوصفها تفاعلاً متبادلاً، بل تشابكاً والتحاماً كاملاً بين الذات والعالم عبر الجسد، حيث لا يمكن

التمييز بين المعنى النابع من الإنسان والمعنى النابع من الأشياء الخارجية، في دائرة مغلقة على نفسها للوجود المتداخل جسدياً، وهي الدائرة التي لا يشكلها الإنسان، بل تشكله هي.

أما ما بعد الحدائث فتحلّم بعالم يرى من الصيرورة، عالم الإشارات بلا خطأ، وبلا حقيقة، وبلا أصل، وبلا لوجوس، عالم مادي، خالٍ تماماً من القداسة. عالم ما قبل اللغة وتسمية الأشياء وظهور الإنسان (الإنسان الرباني القادر على التجاوز، وعلى تحمل عبء الهوية والمسئولية). عالم الطفل في المرحلة الخيالية/ الجنينية التي يظن فيها أنه جزء من جسد أمه، وأن جسد أمه هو العالم. والمعرفة، هنا، بدون مركز، معارفٌ صغيرةٌ محدودة بنطاقها، كالجسد الذي لا تتجاوز شريعته حدوده، فهو الذات والموضوع. ويرى فوكو أن الجسد هو مركز القوة، وأن الرغبة هي التعبير عن الجسد؛ فالرغبة هي التي ينبغي أن تنتج الواقع. لقد كان هدف المعرفة في الماضي تنظيم الواقع بتفسيره، بافتراض وجود الحقيقة الموضوعية (ثنائية الذات والموضوع). . أما الهدف من المعرفة الآن؛ فهو إرادة اللعب والقوة والرغبة!

ويحتفل الأدب المتمركز حول الأنثى feminist بجسد المرأة، ويعطيه أولوية معرفية. تقول هيلين سيكسو في «مانفستو» الحركة: «يجب على المرأة أن تنزع القيود عن نفسها، وأن تحرّر بضاعتها وأعضائها، وتستعيد أرضيتها الجسدية الضخمة التي تم تقييدها». فجسد المرأة - في رأيهم - مفتوح، متعدد الأبعاد، ويتحدى المعنى المغلق والمتمركز حول اللوجوس/ الفالوس. ويشبّه النصّ - المفتوح - بجسد المرأة، وأما التناص؛ فهو حركة أنثوية.

ولعل أهم تبدّيات صورة الجسد المجازية الكامنة العقائد القومية العلمانية المتطرفة، التي تنكفئ على الذات والجسد والأرض/ الرحم؛ فيصبح الارتباط بالوطن هو القيمة المطلقة العظمى المتجاوزة للأفراد. كما تظهر في الإيمان بالحنمية والنسبية، اللتين تُعرفان الهوية، و«تُريحان» الإنسان من عبء الاختيار الخلقى ومن ضرورة الإدراك، والإصرار على محاولة تفسير العالم من خلال قانون عام ووحد

العلوم، والإصرار على رؤية العالم فى إطار مرجعية مادية كامنة، واللّتين تهدفان إلى اختزاله فى مستوى طبيعى مادى واحد، «يريح» الإنسان من ضنّى البحث عن المنحنى الخاص للظواهر وعن الخصوصيات والهويّات، وعن الآخر، وعن نقطة التقاء الخاص بالعام، والجزء بالكل. وفى عقيدة التقدم أحادىّ الاتجاه- أى زيادة التحكم فى الكون، واستهلاكه، والتمتع بالنتائج «الإيجابية» المباشرة، دون التفكير فى النتائج السلبية غير المباشرة- يتم إلغاء الزمان ليكون الارتباط بالمكان وحده. فالزمان هو مجال النمو والنضوج، والانتصار والانكسار، والنهضة والكبوة، هو مجال التجربة الإنسانية الغنية بأبعادها المختلفة. أما المكان؛ فمعطى حسيّ ثابت، يسهل إدراكه والتحكم فيه.

وثمة جوانب عدة فى المنظومة الأخلاقية والرؤية النفسية الغربية الحديثة، يصعب تفسيرها بغير افتراض الجسد صورة مجازية أساسية كامنة. من ذلك، مثلاً، التوجه نحو الإشباع الفورى للرغبة، والتبرم الشديد بإرجائها، بلّة إعلاؤها! كما يمكن أن نضيف: تآكل مؤسسة الزواج والأسرة، التى يتحول فيها الطفل- فى الظروف العادية! - من إنسان «طبيعى» واحد و جسد محض، إلى كائن اجتماعى، حضارى، مركّب، قادر على تجاوز الطبيعة/ المادة. فمؤسسة الزواج تقوم على قبول الحدود، وإرجاء المتعة، وقبول الثنائيات والتركيب، وإدراك الأنا والآخر. وهذا كله يتعارض ورغبة الإنسان «الطبيعى» فى أن يظل «طبيعياً» بلا حدود: يعيش فى الرحم الكونى الأعظم جسداً محضاً، ذائباً فى الكل الطبيعى!



٢/ ٥ - وإذا كانت الرؤية الحلولية الكمونية ترى العالم كياناً عضوياً مكتفياً بذاته، مرجعيته ذاته، ومركزه فيه، وصوره عضوية؛ فإن ازدياد معدلات الحلولية والكمون يحوّل هذه الصور المجازية إلى صور جسدية، ثم جنسية. فشبّه يرى المصادر الأساسية للحضارة الغربية- اليونان حضارة، واليهود ديناً- عابدة للأعضاء التناسلية. وقد لا يكون هذا صحيحاً تماماً تاريخياً، لكن له أصلاً، إن فى عبادة

ديونيزيوس عند اليونان، أو في تفسير اليهود للتوراة. فاليهودية الحاخامية ترى الجنس غريزة طبيعية على الإنسان أن يشبعها بالزواج. وعلى الرغم من تواتر أحداث وعبارات وصور جنسية فاضحة في التوراة؛ فقد فُسِّرَت تفسيرات مجازية، وظلت هامشية.

غير أن ظهور الفكر القبالي في القرن السادس عشر، وازدياد نفوذه - لأسباب عدة - حتى سيطر على اليهودية الحاخامية نفسها، وحل محلّ التلمود ليكون أساساً للوجدان ومصدراً للقيم الأخلاقية - غير هذا الوضع. فالقبالة فكر حلولى غنوصي يؤمن بالمعنى الباطني للنصوص المقدسة، ويسعى إلى معرفة الذات الإلهية للتأثير فيها لتنفذ رغبات القبالي أو المتصوف للسيطرة على العالم والتحكم فيه. ولذا فهي - في منحنائها العملي - أقرب إلى السحر و«علومه». وقد استفادت من الطبقة الحلولية في العهد القديم؛ حيث يتوحد الإله مع شعبه، ويتدخل في التاريخ لصالحه، ويتجسد في عمود نار ليقوده... إلخ. وبالرغم من حرب كثير من الأنبياء ضد الأفكار الحلولية؛ فقد زادت ترسخاً منذ القرن الأول الميلادي، وترسخ معها مفهوم الخلاص المשיحاني بوصفه خلاصاً قومياً لا فردياً.

وقد طوّر الفكر القبالي كثيراً من الأفكار والصور المجازية الجنسية، ومنحها قدراً من المركزية. وأصبحت بعض هذه الصور (مثل تشبيه تماسك أجزاء الكون بالجماع) أساسية، لا يمكن إدراك العالم بدونها. كما أن العلاقات السائدة بين «التجليات» العشرة المختلفة للإله تُصوّر في صورة مجازية إدراكية جنسية واضحة. وهو ما أثر على البناء الديني اليهودي نفسه، حيث يكون اختيار الإله شعبه مثل اختيار الذكر الأنثى، ويُشار إلى الشعب على أنه التعبير الأنثوي للإله (بنت صهيون)، وهو أيضاً التوراة (عروس الإله)، و«نشيد الإنشاد» هو نشيد زفاف الشعب (الأنثى) للإله (الذكر). والتوراة تورأتان: «توراة الحلقى»، وهى مجرد ظاهر (رداء) يتساقط بالتعمق في الدرس، لتظهر «توراة الفيض» عارية؛ فيعرفها الدارس، أى يجامعها!

ومن الواضح أنه لا يمكن فهم ظاهرة مثل فرويد إلا في إطار الفكر القبالي؛ فإن

مصطلحه الكامن وصوره الأساسية مستقاة منها. وحديث رولان بارت عن «لذة النص» - الجنسية! - له ما يناظره، كما أشرنا، في الفكر القبالي.



٣/٥ - ومع ظهور المنظومة العلمانية الشاملة في الغرب، وبداية هيمنة الرؤية الحلولية والمرجعية الكونية، ظهر في عصر النهضة فكر وثني يهْمُشُ الإله، أو يلغيه تمامًا، ويركز على «هنا والآن». فيظهر في الفنون التركيز الشديد على الجسد الإنساني، وفي الفكر يظهر الإنسان الطبيعي، الذي «يوجد» في الطبيعة/المادة، ويُردُّ إليها. كما ظهرت قبلاً مسيحية تربط الصورة المجازية للجنس برؤية الكون، وظهرت حركات «دينية» ترخيضية. وبعد أن كان الإنسان يُردُّ إلى الطبيعة/المادة، ثم إلى الجسد، أصبح يُردُّ إلى القاسم المشترك بينه وبين الكائنات الطبيعية الأخرى: الأعضاء التناسلية! فالخضارة الحديثة - في الغرب - تدور حول الإنسان الطبيعي، الذي يدور حول جسده، في إطار المنفعة واللذة. ففي مرحلة التراكم الرأسمالي والاستعماري، كان جسده أساس رؤيته للكون، ولكن في مرحلة السيولة الشاملة والاستهلاك تحتل اللذة مكان المنفعة، والأعضاء الجنسية مكان المعدة والعضلات! فالجسد هو الصورة المجازية الأساسية في عصر التحديث والحداثة، والجنس هو الصورة المجازية الأساسية لعصر ما بعد الحداثة.

ويمكن رصد هذه الرؤية والكثير من مظاهرها في الفكر والحياة الغربية الحديثة، ابتداءً من العودة إلى نظريات الفيض القديمة، وإن في شكل أكثر صقلًا، كنظريات التطور، والنشوء والارتقاء، وسلسلة الوجود، وقدم العالم... وكلها تهدف إلى إنكار المرجعية المتجاوزة. كما يمكن أن نرى امتداد الصورة إلى الفلسفة؛ فقد شبّه فيلسوف ما بعد الحداثة ليوتار علاقة الإنسان المعرفية بالعالم بعلاقة الرجل الساجد بالمرأة اللعوب. ويرى كلٌّ من نيتشه وبارت وديدا أن تحطيمهم المقولات العقلية والمغوية هو عملية ذات طابع جنسي: ذوبان وسيولة. وفي النقد الأدبي نجد أن الجنس والرغبة قد اكتسحا النظرية الأدبية تمامًا، حتى ذهبت النظرية الأدبية الأنثوية إلى أن «النظرية» فكرة ذكورية، والمطلوب حالة سيولة أنثوية، بغير تنظير ولا عقل

ولا تتجاوز للمرجعية المادية الكامنة ، فهي تشبه جسد الأنثى : شئ مباشر ليس له غمط محدد أو شكل واضح . وفى اللغة يربطون اللغة العقلانية بالذكورة ، واللغة المجازية بالأنوثة . ويربط دريدا المجاز بالمرأة اللعوب ، وهو لعب باللغة يشبه الغواية الجنسية التى لا هدف لها ، وحلم بالتجاوز لا يتحقق أبداً . فلا معنى ولا إشباع ولا تفسير ، وإنما جوع دائم ! ويتحدث بارت عن لغة تتسم بالسهولة الكاملة والانفتاح المطلق ، لغة يلتصق فيها الدال بمدلولة تماماً ، وتختفى المرجعية المتجاوزة . وهذا الانتصار للغة المجازية الملتوية والانحراف عن المنطق السليم ، هو انتصار للأنثى بجسدها المركب على الذكر بجسده البسيط ! فجسد المرأة هو نخذ للتمركز حول اللوجوس (الكلمة/ المنطق ، أو الكلمة/ القضيب «الفالوس») ، وتفكيك (تقويض) له . ومن ثم ؛ تغير مفهوم النص الأدبى من كونه عملاً فنياً ناتجاً عن وعى الفنان وتجاوزه لذاته ، ورغبته فى فرض المعنى على الطبيعة/ المادة . . إلى كونه : النص/ الأنثى المنفتحة ، لتغدو القراءة الصحيحة له هى الاستسلام تماماً للغة المغوية ولمجموعة من الصور التى تفقد العقل هيئته وسيطرته . ويصبح الاهتمام منصباً ، هنا ، على البعد الجمالى ، حيث يكون العمل الفنى مرجع ذاته ، ولا يخضع لأية تساؤلات أخلاقية (يختفى فى الأدب البطل والإنسان الإنسان ، ليظهر الرجال الجوف فى الأرض الخراب يتظرون «جودو» الذى لا يأتى ؛ يتحركون بلا اتجاه ، فى عزلة قاتلة ، خاضعين لحتميات صارمة . وفى الفن التشكيلى تختفى المحاكاة ، وتظهر اللوحة «الأيقونة» التى لا تشير إلى شئ ، ثم علبُ الخضراوات وصناديق القمامة ، ثم «براز» الفنان الصافى - منتجات «فنية» ! (وسيستغل دريدا صورة البراز هذه للتعبير عن رؤيته النقدية للعالم والفن !) . ويتم الربط بين التجربتين الجمالية والجنسية ، وبين الخصوصية - أو «التناس» - والسهولة المرتبطة بالدافع الجنسي ؛ فالخصوصية هى التداخل الكامل للنصوص المنفتحة ، بحيث يُحيل النص إلى ثان ، والثانى إلى ثالث . . إلى ما لا نهاية ؛ فلا توجد أية حدود للنص (كان نيتشه من أوائل الفلاسفة الذين شككوا فى موضوعية أى نص !) ؛ فتصبح التجربة الجمالية استسلاماً كاملاً لإغواء البنية (الأنثوية) المتزلقة التى لا حدود لها ، والتى تحوى بداخلها كل ما يلزم لفهمها (أو «الاستمتاع» بها ، فى الحقيقة !) .

ولعل تعميق الانكفاء على الجسد وعلى الذات، والتمركز حولها وعلى ما يَلْكُها بشكل مباشر، هو الذى يؤدى إلى تزايد الاتجاه نحو الشذوذ الجنسى أو الجنسية المثلية والخثونة، والتي اهتم بها الأدب الحديث والنقد الأدبى فى الغرب اهتماماً ملحوظاً. كما أنه يؤدى إلى شيوع موضوع الحب بمعنى الجنس أو «حب الجنس»؛ حيث تحلُّ لغة الجسد محل لغة الخطاب (حتى فى ترويج السلع؛ فيهيمن الإنسان الجسدى حتى على الإنسان الاقتصادى). أما الحب ذو الأبعاد الاجتماعية والإنسانية المركبة؛ فيترجع لمصلحة الجنس: التجربة المادية البسيطة المباشرة. ويدور أن الجنس سيصبح المطلق النهائي للإنسان الطبيعى الحديث، كما كان للإنسان «الطبيعى» الأول. وهذا ما لا يمكنه استيعاب التجربة الإنسانية فى كليتها المتجاوزة. ومن هنا تزايد فى الغرب الأمراض النفسية؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يقنع، إلى الأبد، ويطمئن بهذا البُعد المادى/ الجسدى الواحد.

(٦)

وإذا كانت هذه هى الصور المجازية التى عبّر - ويعبّر - بها الغرب عن نفسه؛ فإن الفكر الصهيونى بدور، فى رؤيته لليهود وللآخر معاً، فى إطار رؤية تعاقدية وظيفية نفعية ضيقة؛ فالعالم بأسره «سوق»، و«الوطن القومى» فيه «سلعة» تُباع وتُشترى. وبناءً على هذه الصورة المهيمنة يمكن فهم سلوك هرتزل فى لجوئه إلى وزير المستعمرات البريطانى يطلب «قطعة أرض» (ربما فى موزمبيق أو سيناى والعريش أو حتى قبرص!) يقيم عليها «وطناً» لليهود [تمهيداً للقفز على فلسطين، بطبيعة الحال]. وفلسطين نفسها سلعة يمكن «مساومة» السلطان عليها، وكما يقول موسى هس: «لا توجد قوة أوربية تفكر فى منع اليهود من «شراء» أرض أجدادهم ثانية» [والفلسطينيون ليسوا أصحاب وطن، بل هم تجار يملكون «سلعة»، يبيعونها إذا وجدوا السعر المناسب!]. وفى المقابل فسوف تقدّم «الدولة» المنشودة خدماتها لأسيادها «بأرخص الأسعار»! فهى «دولة» وظيفية نفعية بالدرجة الأولى. والسلعة أو الخدمة الأساسية التى تقدمها هى القتال مقابل المال؛ فماكس نورودو يقول: «إن

اليهود سيقفون حراساً على الطريق المحفوف بالمخاطر والذي يمتد عبر الشرقيين الأدنى والأوسط حتى حدود الهند، وهو ما عبّر عنه وايزمان وأرنت وجولدمان والمنظمة الاشتراكية «الإسرائيلية»، وغيرهم من قادة الحركة الصهيونية والمتعاطفين معهم. بل إن المشروع يتحول إلى أرقام على لسان وزير التخطيط في الكيان؛ فتكاليف حماية المصالح الأمريكية في المنطقة كان يمكن أن يكلفها ٥٥ بليون دولار، وهو مبلغ لا تدفعه أمريكا إلى الكيان بحال؛ فـ «أين إذن بقية المبلغ؟»! وعلى لسان السفاح شارون (وكلهم سفاحون!)، الذي قال: «إن الولايات المتحدة قدّمت معونات للكيان ثلاثين مليار دولار، أما الخدمات التي قدمها الكيان فتتفوق المائة مليار، وأضاف: إن «الولايات ما تزال مدينة لنا بسبعين مليار دولار»!

وتؤكد هذه الصورة بصور أخرى هي صور: «الحائط» أو «الخادمة» أو «كلب الحراسة». فهرتزل يقول: «سنقيم هناك [في فلسطين] جزءاً من حائط لحماية أوروبا، يكون حصناً منيعاً للحضارة [الغربية] في وجه الهمجية». وبين جوريون يصف رغبة بريطانيا في مهاجمة جيش الكيان في سيناء أثناء حرب ١٩٥٦ برغبة السيد الإقطاعي الذي يريد أن يعاشر إحدى خادmates، لكن في الخفاء! وتشيع على السنة وأقلام الصهاينة أنفسهم صورة الكيان بوصفه «عميلاً للولايات المتحدة»، والصهاينة بوصفهم كلاب حراسة للمصالح الأمريكية، والكيان «كلب حراسة رأسه في واشنطن وذيله في القدس»، وهو عند الغرب «مخلّب قط» لهذه المصالح! وكان طبيعياً أن تتطور الصورة لتناسب عصر التكنولوجيا والصناعات الحربية المزدهرة؛ فيصبح الكيان «حاملة طائرات» و«دولة» تابعة مجهزة بأفضل الأسلحة والجنود. لكن الصورة الأخيرة تضرر - بوعى أو بدونه! - إمكان الاستغناء عن هذه الآلة أو قطعة الغيار؛ لأنها ليست عضوية ولا ثابتة!

ويقوم الكيان الصهيوني، من جهة أخرى، على بنية أسطورية تعبر، كالصورة المجازية، عن نموذج معرفي أو رؤية كاملة للوجود بأطرافه: الإله - الإنسان - الطبيعة، وتأسس على إلغاء الزمان أو تجميده (إنكار تاريخ أقوامهم، وإنكار تاريخ أصحاب الأرض)، والانفصال عن المكان. وهو ما حدث في كل استعمار

استيطاني، من أمريكا الشمالية إلى فلسطين. فقد قامت الصهيونية على إنكار تاريخ اليهود في «المنفى»، ولن يتصل هذا التاريخ إلا بـ «العودة» إلى فلسطين؛ ليبدأ تاريخٌ خالٍ من الاضطهاد والصراع، تاريخٌ مقدس!

ويتجلى إنكار الزمان وتأكيد المكان في ظواهر من قبيل ظاهرتي «الهاجس الأمني» و«عقلية الحصار»، اللتين تسيطران بشكل مرضٍ على العقلية الصهيونية؛ فتزداد تسليحاً وعتفاً، مركّزة على الأبعاد المكانية التي تعزل الكيان عن العرب، وتعزل مواطنيه عن الفلسطينيين (المستوطنات والطرق الالتفافية). غير أن الزمان العربي يزداد حضوره ويفرض نفسه، كاشفاً زيفَ الأسطورة الصهيونية، باستمرار المقاومة والصمود.

وتخون الصور المجازية أصحابها أحياناً، كما خانت شامير حين وصف الموقف في الانتفاضة الأولى (١٩٨٧) بقوله: «إن العملاق (الإسرائيلي) سيسحق القزم الفلسطيني»، وهي عكس صورة داود- عليه السلام- الصغير الذي هزم جالوت «الفلسطيني» العملاق! وشاع بين الصهاينة وصف جنوب لبنان بالمستنقع الذي يهدد حياتهم ووجودهم، مع أنهم كانوا يتباهون بأنهم جاءوا فوجدوا فلسطين مستنقعات وصحارى؛ فجففوا المستنقعات وزرعوا الصحارى! ووصفوا الانسحاب بأنه كان خياراً بين كوليرا البقاء وطاعون الاحتلال أو سرطانه!

وقد تم رصد استجابة المستوطنين للانتفاضة الأولى- بتبسيط النموذج الإدراكي المادى المعتاد- من خلال مقولتي: الحمائم والصقور؛ أى الاعتدال والتشدد وحسب، في حين أن النظر إلى الظاهرة في أبعادها التركيبية يؤدي إلى رؤية «طيور» أخرى، كالدجاج: الجبان، السريع الهرب، والنعام: الذي يجيد دفن رأسه في الرمال! كما لا نعدم أن نجد كثيراً من الحمائم التي تتحدث كالصقور، والصقور التي تتحدث كالحمائم... إلخ.

وعلى الجانب الآخر فقد حاول بعض الكتّاب- بحُسن نية بالغة! - أن يسلبوا العرب حقهم في التعبير عن رؤيتهم الإدراكية الخاصة حين سموا الانتفاضة بهذا

الاسم، الذى يجمع فى معانيه: نَقْصَ التراب (الاحتلال)، والمعرفة التامة بالمكان، وتطهير الطريق من اللصوص، والمعرفة بالعدو، وتفتح الكرمة بالعناقيد، وكثرة أولاد المرأة. وكلها معان تدل على أن ما يحدث الآن كان هناك دائماً! (على عكس الثورة، مثلاً، التى تؤكد معنى الانقطاع). وهو تعبير لا مثيل له فى اللغات الأوروبية، لكن المناضلين الفلسطينيين وضعوا أيديهم، وفى بساطة وتلقائية، على أهم خصائص تحركهم المبارك: أنه يتم داخل إطار الهوية التى تمتد من الماضى، عبر الحاضر، إلى المستقبل، حتى تعود فلسطين كما كانت طوال تاريخها، بإذن الله.

(٧)

إذا كان الباب الأول من الكتاب- الذى عرضنا له آنفاً- قد عالج «الصور المجازية الإدراكية»، فالباب الثانى يقف عند «علاقة الدال بالمدلول». وهى قضية لا تنفصل عن الأولى، بل ربما كان يصح أن تتقدم عليها! ذلك أن الدال قد يأخذ (فى اللغة المنطوقة والمكتوبة) صورة اللفظ المفرد، أو التعبير المركب (الحقيقى أو المجازى)، ومن ثم؛ يكون التعبير (الصورة المجازية) دالاً يعبر عن مدلول.

* * *

٧/١- وليست علاقة الدال بالمدلول إشكالاً لغوياً محضاً، كما يبدو للوهلة الأولى؛ بل هو إشكال فى طبيعة الإدراك نفسه. بمعنى أنها تعبير عن علاقة الإنسان بالواقع (بالإنسان: الذات والآخر، وبالطبيعة/ المادة، وبالله) وإدراكه إياه. من ثم؛ فالعلاقة بين الدال والمدلول قد تكون علاقة انفصال كامل، أو التحام كامل، أو انفصال واتصال. غير أنه يمكن دمجُ المقولتين الأولىين- الانفصال الكامل والاتحام الكامل- لتصبحا تعبيراً واحداً عن إزالة المسافة، وانفء العلاقة التكاملية بين العقل والواقع. فى حين يبقى الشكل الثالث للعلاقة دالاً على علاقة قوية ومركبة بين الدال والمدلول، لكن بلا تطابق كامل. وهى ثنائية تطرح ثنائيات أخرى، من قبيل: اللغة- الفكر، الشكل- المضمون، داخل النص- خارجه، الوسيلة- الغاية، المنطوق- المكتوب. وهى ثنائيات متكاملة فى النظم العقلانية،

برغم أن المدلول يسبق الدال، كما أن المضمون والفكر غاية، والشكل واللغة وسيلة.



٧/٢ - وقد طُرح هذا الإشكال في الفكر الإسلامي في مسألة كلام الله؛ حيث قال المعتزلة إنه محدثٌ، هرباً من شبهة تعدد القدماء، في حين ميّز الأشاعرة بين الكلام النفسي (المدلول)، وهو أزلي، الذي هو معنى قائمٌ في النفس، وبين ما يمكن أن نسميه بالكلام الفعلي (الدال)، وهو ما نزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - عن طريق الوحي، وهو محدثٌ مخلوق. فثمة مسافة تفصل، لكنها لا تفصم، بين الدال والمدلول. وهذا هو جوهر النسق الإسلامي التوحدي: اتصال، وانفصال. فالعلاقة بين الله - تعالى - ومخلوقاته تأخذ هذا الشكل: غياب أمبريقى (حسى) كامل، وحضور بالرعاية والعناية التي ترى وتسمع وتُحصى وتُهدى وتُضَلُّ... إلخ. وطبيعى أن تأخذ علاقة الدال بالمدلول الشكل نفسه؛ فأحدهما لا يلتحم بالآخر، واللغة ليست شفافة تماماً، لكن توجد وسائل لتحسين الأداء اللغوى للوصول - أو الاقتراب من «الحقيقة» وتوصيلها. فعلاقة العقل بالواقع، هنا، علاقة استقلال، من جهة، واتصال من جهة أخرى.



٧/٣ - وهذا الموقف يختلف عن موقف ما بعد الحداثة، التي تطرح إما حضوراً كاملاً للمدلول في صحبة الدال أو غياباً كاملاً، وكلاهما مستحيل؛ فتطرح الصيرورة على أنها الحل الوحيد الممكن. ففرديناند دي سوسير (١٨٥٧ - ١٩١٣). أبر علم اللغة الحديث، والمعطف الذي خرجت من تحته اتجاهات ما بعد الحداثة كلها - يرى علاقة الدال بالمدلول علاقة اعتبارية عشوائية لا تستند إلى شيء! وأن اللغة نظام من العلاقات والاختلافات الثنائية المتعارضة، ليس لأجزائها هوية أو جوهر، أو حتى وجود خارجيها. ومعنى الإشارة ليس كامناً فيها، ولا حتى يُضاف إليها، بل يأتي من اختلافها مع إشارة أو إشارات أخرى؛ فهو أمر وظيفي يُحدّد داخل شبكة العلاقات في النص نفسه، أى أن المعنى يأتي من داخل اللغة نفسها

وليس من الواقع . وهو ما يعنى أسبقية اللغة على كلِّ من العقل الإنسانى والواقع ، مما يؤدى إلى تقييدهما ، أو حتى تهميشهما ؛ فلا تعود لهما فاعلية ما . كما أنه يعنى أن اللغة - النسق المكتفى بذاته - بلا أصل ، إنسانى أو إلهى ، اتساقاً والقول بأن أصل العالم مادة قديمة ذاتية التنظيم لم يخلقها أحد ، وأن الخلق عملية غير مفهومة تمت بالصدفة . وإن وُجد إلهٌ ، فهو المحرك الأول وحسب ! فكأن اللغة تَحُلُّ ، هنا ، محل المادة ؛ لتكون المبدأ الواحد الكامن فى الكون (الطبيعة والإنسان) ، النظام الضرورى والكلى الذى يعلو فوق الطبيعة والإنسان معاً ، ويخضع ، مع هذا ، مثلهما ، للضرورة والنسبية الدائمة .



٧/٤ - ولهذا الانفصال الحاد بين الدال والمدلول أسبابه فى تطور الحضارة الغربية الحديثة ، ابتداءً من تاريخ الاستعمار - الذى جمع النهب والإبادة - لتكتشف الحضارة العقلانية الإنسانية أن سلوكها ناقض (وما يزال) كلِّ مبادئ العقلانية والإنسانية ! وتقويض علاقة الذات بالموضوع من خلال الرؤى الفلسفية والفيزيائية والبيولوجية ، التى ظهرت أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وانفصال الوسائل - فى حضارة متسارعة «التقدم» - عن الغايات ؛ حيث يكون هذا «التقدم» هدفاً فى ذاته ، وتتحول الوسائل كلها إلى غايات ! وزيادة معدلات انفصال العلم الطبيعى عن القيمة ، والتجريب عن العقل ، وازدياد معدلات الاستهلاك حتى تحول إلى غاية بدلاً من أن يكون وسيلة ، وتحول الإنسان نفسه إلى «شئ» وسلعة من السلع ، وأصبح جزءاً من الطبيعة/ المادة ، يخضع لقوانينها وحتمياتها ؛ ففقد تركيبته وحرية ومقدرته على التجاوز ، وأصبح دالاً بلا مدلول ! وتصل العشية مداها فى إنتاج السلاح لمجرد إثبات التفوق أو تصديره - مع المشكلات ! - إلى دول لا تملك قوت يومها لتستنزف ثرواتها واستقلالها !

كان لابد لهذا كله أن يقود إلى «ترشيد» اللغة ؛ لتصبح لغةً بيروقراطية منضبطةً تماماً ، محايدةً تماماً ، أو - على العكس - لغةً الإعلام التى تقول كل شئ فى الظاهر ، ولكنها فى الحقيقة لا تقول أى شئ ! ومن ثمَّ ؛ ظهرت الفلسفة الوضعية المنطقية

التي ترى أن اللغة لا بد أن تكن واضحة ومحايده تماماً، لا تحمل أى مضمون أخلاقي أو عاطفي؛ لغة أقرب إلى لغة المعادلات الرياضية والعلوم الطبيعية، ومثلها الأعلى هو «لغة» الجبر، التي تتطابق تماماً مع مضمونها! ومقياس الصدق في اللغة أن نتحقق من مضمونها بالاختبار والتجربة، وإلا فهي ليست بلغة. من ثم؛ فكل ما يعبر عن الأخلاق والجمال والإحساس الديني أشباه جمل لا معنى لها!

وحين جرى التمرد على هذا الاتجاه، ظهرت لغة ذاتية مغرقة في ذاتيتها، مكتفية بذاتها، لا تشير إلى عالم الأشياء؛ فأصبحت هي اللغة الوحيدة المقبولة في عالم الفن بخاصة، حتى أصبح فناً تُخبرياً، يزداد إيهاماً وغموضاً، مع ادعائه الثورة على البرجوازية! وانتقل نفس المفهوم إلى فلسفة العلوم وعلم اللغة؛ حيث أصبحت اللغة مرجعية ذاتها، تكتفي بالدوال دون مدلولات؛ فانفصل الدال عن المدلول، وسبقت اللغة الواقع! وجاءت البنيوية لتستبعد الذات الإنسانية، وتركز على دراسة البنية المجردة - الهندسية - التي تتحدث من خلال الإنسان (أى تسبق العقل وتتحكم فيه) شأنها في ذلك شأن اللغة والجسد والجنس! وإن احتفظت بـ «بريق إنساني» في تأكيدها على قدرة العقل البشري على التوليد، ومحاولتها رؤية التماثل homology بين العقل والبني التي يولدها. وعلى الرغم من انطلاق البنيوية من مقولات فرديناند دي سوسير عن انفصال الدال عن المدلول، فقد رأت، مثله، أن ثمة علاقة بينهما، وأن توصيل المعنى أمر مطروح، أى أنهم لم يسقطوا تماماً في العدمية الفلسفية الكامنة في رؤيتهم.

أما أنصار ما بعد الحداثة فقد وسَّعوا الهوة بين الدال والمدلول حتى انفصلا تماماً، وسقطت اللغة في قبضة الصيرورة، أو ما يسميه دريدا «الاختلاف» (كلمة نحتها المسيري من كلمتي: اختلاف وإرجاء، على غرار نحت دريدا للكلمة الفرنسية la difference)؛ حيث المعنى مرجحاً ومختلف دائماً، متناثر في الكلمات التي تقود إلى كلمات، كما يقود النص إلى نص، حتى يصبح جمع المعنى مستحيلًا؛ لانتفاء المركز.

فكان بعض أنصار ما بعد الحداثة يطرحون حالة استقطاب مستحيلة : إما يقين كامل، أو شك كامل، تلاحم أيقوني حَرَفِي بين الدال والمدلول، أو انفصال كامل . . لغة تطابق الواقع، أو لا لغة ولا واقع، حياد كامل أو ذاتية مطلقة، حضور كامل للمعنى، أو غياب كامل له . ولا يبقى في النهاية إلا الغياب : غياب الإنسان ومعه سائر الكليات والمرجعيات الكبرى، من الإله والإنسان والطبيعة إلى المجتمع والأسرة والتاريخ . . . إلخ (التي تخضع جميعاً، الآن، لعمليات تقويض وتشويه على مستوى الواقع وعلى مستوى اللغة معاً) . فأقصى ما يطمح إليه دعاة ما بعد الحداثة هو «القصص الصغرى»، نظريات أو مرجعيات ليست لها أية قدرة تفسيرية شاملة، أو شرعية تتجاوز ذاتها!

(٨)

غير أن التجربة الإنسانية لا تحتمل هذه الاستقطابات الطفولية، إن على مستوى الرؤية أو على مستوى اللغة ؛ فالله - تعالى - والإنسان والطبيعة كيانات كبرى موجودة ومتمايزة، ليست متحدة، لكنها على اتصال، كما أن الدال منفصل عن المدلول، لكنهما يلتقيان . والحالة الإنسانية تقع داخل حدود الصيرورة، لكنها ليست مستوعبة فيها تماماً، والحقيقة موجودة، لكننا لا نستطيع الإحاطة بها كاملةً . وثنائيات : اللغة/النسق - الكلام/التعبير - والدال/المدلول، والذات/الموضوع، ثنائيات حقيقية، لكنها تكاملية، وليست تصادمية . والباب ما يزال مفتوحاً، وسيظل، للاجتهاد والإضافة البشرية إلى صَرَح المعرفة والتواصل الإنساني، دون سقوط في هوة العدمية واليأس .

ويتبدى هذا الاجتهاد الإنساني في قضية المجاز، الذي لا يعد وسيلتنا لإدراك الوجود الإنساني المركب وحسب، لكنه وسيلتنا لإدراك الله - تعالى - كذلك . فالمجاز يربط بعض صفات الإله المتجاوز للحواس ببعض الشواهد التي تدركها الحواس . أى أنه يربط بين المحدود الإنساني واللامحدود الإلهي، وإن كان في إطار

(ليس كمثلته شيء) (الشورى ١١). فالإله ليس حالاً في الإنسان أو الطبيعة أو التاريخ، بل هو المركز، أو المدلول المتجاوز للطبيعة/المادة. ومع هذا فهو يتصل بالإنسان-الذى يعيش في الطبيعة/المادة-برُسله ورسالاته، وباللغات البشرية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: ٤). والمجاز وحده هو القادر على تصوير هذه العلاقة المركبة من الاتصال والانفصال، فى تعبير يَشْفُ، لكنه لا يكشف، ويعطى الإحساس بالإدراك، لكنه لا يسقط فى الإحساس بالإحاطة الكاملة. كما أنه يكشف عن حركة اتصال حلزونية مركبة، مفتوحة ومتواصلة. فهو صدى للثنائية الأصلية: ثنائية الخالق والمخلوق، وفى المجال البشرى ثنائية: الأنا والآخر؛ فهو يضيق المسافة الإدراكية بين الخالق والمخلوق، وبين الإنسان وأخيه الإنسان، لكنه لا يُلغِيها. وهنا لا تكفى اللغة المحايدة أو المجردة، ولا حتى التواصل الجسدى، للتعبير عن هذه التجربة المركبة للوجود الإنسانى، فلا مفرَّ فى النهاية من المجاز.



٨/١ - وفى مقابل المجاز وحركة التواصل الحلزونية المركبة المفتوحة، يأتي كل من: التأيُّن والحَرْفِيَّة. والأيقونة icon هى الصورة أو التمثيل فى اليونانية، ثم اللوحة أو الرسم البارز أو اللوحة القُسْفَسائية للسيد المسيح أو العذراء-عليهما السلام- أو أحد القديسين فى النصرانية، تُعدُّ أداة مساعدة أو وسيطاً للعابدين. وقد ظهرت حركة مضادة للأيقونات iconoclasm فى القرنين الثامن والتاسع، ذهبت إلى أن الأيقونات تشكّل سقوطاً فى الوثنية؛ لأن أكثر المصلين أصبحوا يظنون الأيقونة محلاً للحلول الإلهى، أى أنها الإله نفسه، وليست مجرد رمز له (أى أن العُباد ألغوا المسافة بين الدال والمدلول). وهذا هو التأيُّن فى اللغة: محاولة إلغاء المسافة بين الدال والمدلول حتى يتحدّا؛ فيصير الدال هو المدلول نفسه، ملتقاً حول ذاته، دون أن يشير إلى شيء خارجه. وقد عرفت اللغات ظواهر للتأيُّن، فى الكتابات التصويرية (حيث الكلمة صورةٌ للشيء)، كالصينية والهيروغليفية، والكلمات التى تحاكي أصواتاً (أزيز. نهيق. وشوشة. غرغرة... إلخ، وأصوات

الألم، ولفظة أم- المتكررة فى كل اللغات- التى تشبه صوت الطفل أثناء الرضاعة)، واللغات الخاصة التى لا يعرفها غير أصحابها. لكن أنطوان أرتو (منظرٌ ما يُعرف بمسرح القسوة) كان يطمح إلى مسرح أيقونى ليس مبنياً على الكلمات، وإنما على حركة الجسد وعلى مشاركة المتفرجين، دون نص مكتوب. كما أنه كتب ما سماه «الشعر اللفظى» المبنى على تجاور أصوات بلا دلالة، تصنع تركيباتها الثَبَرية حالات شعرية، أو هكذا ظن! وهو ما يطمح فكر ما بعد الحداثة إلى الوصول إليه: لغةٌ حلولية كاملة (لم ينفصل فيها الإله عن الإنسان، ولا يختلف فيها الجسد عن الروح)، لغة ما قبل الوعى والمعرفة.

وإذا كان التأيقن يعنى إشارة الدال إلى ذاته وقد ابتلع مدلوله؛ فإن الحرفية تعنى العكس- ظاهرياً، أى ابتلاع المدلول دالاً؛ حيث لا قيمةً للدال إلا بقدر دقته فى تمثيل الواقع، والتركيز إنما يكون على المدلول (المعنى) الواقع، وليس على الدال (اللفظ أو المصطلح).

غير أنه خلاف ظاهرى، كما أشرنا؛ فالتأيقن والحرفية، كلاهما، يتسمان بالواحدية وعدم تعدد المستويات، عكس المجاز، الذى يعبر عن الاتصال والانفصال بين قطبين متفاعلين يشكّلان ثنائية نشطة: الإله والإنسان، الإنسان والطبيعة، المطلق والنسبى، الذات والموضوع. ويرجع هذا إلى أن المركز (اللوجوس) غير كامن فى النموذج أو فى العالم؛ فهى لغة توحيدية، ترى الإله قوةً متجاوزة، لا حالةً ولا متجسدة. أما لغة التأيقن والحرفية فهى لغة حلولية كمونية، ترى المركز حالاً إما فى الإنسان أو فى الطبيعة، أو فى كليهما. ومن ثمَّ يصبح العالم مكتفياً بذاته، ويمتزج المطلق بالنسبى، والإنسانى بالطبيعى، والروحى بالمادى، وتختفى الثنائية النشطة، وينتفى التجاوز. وقد عبّرت الحضارة الغربية الحديثة (حضارة العلمانية الشاملة، أو وحدة الوجود المادية) عن نفسها- عبر تاريخها- إما بلغة متأيقنة أو بلغة حرفية؛ أى بلغة موضوعية محايدة تماماً، أو بلغة ذاتية تماماً. وهى تلجأ إلى التفكيك والسيولة والعدمية، وتعلن استحالة التقاء الدال بالمدلول، واستحالة الإفصاح عن معنى ما. وهو التطور نفسه الذى مر به الفن الغربى الحديث؛ حيث مر من مرحلة تمثيل الواقع

بأمانة وموضوعية (الكلاسيكية المحدثة، والواقعية الطبيعية)، إلى تمثيل الذات (الرومانسية والرمزية والسريالية والتجريدية وتيار الوعي)؛ حيث ينتقل الشكل ويتأقن، ويصبح مرجعية ذاته. ثم إلى مرحلة السيولة الكاملة؛ حيث تحل المفارقة الساخرة irony محل المجاز؛ ليكون تفكيكاً وتقويضاً بلا تركيب، وتحويلاً للعالم إلى ذرات متناثرة لا هدف لها أو غاية.



٨/٢ - وإذا كان النص المقدس هو «الأصل» الذي يعود إليه كل المؤمنين به، وهو نصٌ مجازيٌ توليديٌّ، لا يمكن فهمه إلا في إطار طبيعته المجازية، وثنائيته النشطة (عكس النص العلماني الدقيق/الحرفي، الذي ترتبط فيه الدوال بدلالات حسية مادية محدّدة). فإننا ينبغي أن نُميّز بين الحرفية والأصولية. فالأصولية تعني العودة إلى أصول الدين الأولى، وإلى ممارسات الأوّلين والصالحين والحكماء واجتهاداتهم، ومحاولة تفسيرها تفسيراً جديداً، وتوليد معان جديدة منها تتلامم وزماناً المفسّر الأصولي الجديد ومكانته، مع إمكانية رفض كثير من الممارسات وبعض تفسيرات الكتب المقدسة التي تراكت عبر العصور. أما الحرفية فتعني التمسك بحرفية النص، دون اجتهاد أو إعمال عقل، وكأن رسالة النص واضحة صريحة مثل القاعدة العلمية أو المعادلة الجبرية، بل كأن النص تجسّد للإله في العالم، وكأن العالم كلُّه عضويٌّ مُصنّعت، لا ثنائيات فيه ولا أسرار؛ فالدال هو نفسه المدلول، وبذلك تنتفي فكرة الزمان، وثنائية الدنيا والآخرة.

وعادةً ما تخبّي النزعة الحرفية نزعة أيديولوجية ما، باجتزاء النص من سياقاته ومنظومته وفرض ما يشاء المفسّر من مضامين (لا تتجاوز، عادةً، ما في عالم المادة من أشياء وأحداث مباشرة). كما أن النزعة الحرفية شعبية؛ فالشخص العادي في العصر الحديث - بعد عزله عن تراثه وتاريخه - يريد أن يشعر ويدرك بحواسه الخمس، ويفضّل الدقّة والتحديد على الإبهام والتركيب، والمباشرة على المجاز والتجاوز (أي أنه يفضل المعادلات الجبرية على الشعر!). وهي، كذلك، تبدأ ثورية متطرفة (بتجاوزها التفسيرات السائدة، التي قد تُسنّد الوضع القائم)، لكنها

لا تلبث أن تتحول إلى رجعية مغرقة فى رجعيتها (لأنها تجعل الواقع المباشر، الزمانى والمكانى، مرجعيتها الوحيدة، لا تتجاوزه).

ومعظم الحركات الشمولية، اليمينية واليسارية، حركات حَرفية: لها كتبها «المقدسة» (أعمال هتلر، وكتابات ماركس ولينين . . .) التى تحتوى كل ما يلزم للتعامل مع الواقع المادى (تطابق كامل بين النص والواقع)، وإلا؛ فإنه يتم إصلاح الواقع بالقوة ليتفق وحرفية النص! ولهذا فهى ترتبط، عادةً، بالبعد العسكرى (حروب الفرنجة، والصهيونية . . . إلخ).

لهذا ينبغى أن نُميّز بين أصولية «حقّة» تؤمن بالإله المتجاوز، وبأن العالم المادى ليس البداية والنهاية، وأن مركزه ليس كامناً فيه، وبين أصولية «حرفية» تعبّر عن النزعة الجينية والهروب من التركيب والثنائيات الفضفاضة.



٨/٣ - ولعل العقيدة الألفية الاستراتيجية فى التراث النصرانى -والتي تؤمن بضرورة استرجاع اليهود فلسطين ليعود المسيح ويبدأ حكمه لألف عام- مثلٌ جيد على التفسيرات الحرفية. فقد فسّرت البروتستانتية بعض الإشارات العابرة فى العهد القديم (التي تفسرها الكاثوليكية تفسيراً مجازياً) تفسيراً حَرفياً ومنحتها مركزية مطلقة، كاصطفاء الرب اليهود وعهده إليهم، وكون اليهود المعاصرين هم العبرانيين القدامى، وضرورة عودتهم إلى فلسطين ليتحقق الحلم الألفى الاسترجاعى. وساعد على ذلك نزوع البروتستانت إلى الخلط بين المقدس والتاريخى، وبين المطلق والنسبى؛ فهم دائبو البحث عن قرائن وإشارات مادية من الإله، ودائموا الانتظار للرؤى التى تتحقق فى التاريخ. وهذه هى الرؤية الصهيونية فى جوهرها: أن اليهود المعاصرين هم شعب الله المختار، وأن حقوقه -أى هذا «الشعب»- فى أرض الميعاد أزلية!

ويبدأ تاريخ الصهيونية ذات الدياجات اليهودية مع تفسيرات البروتستانت الحرفية للكتاب المقدس فى إنجلترا فى القرن السابع عشر، والتى تبتتها الأوساط

الاستعمارية والنخب الحاكمة في الغرب لتصبح جزءاً أساسياً من استراتيجيتها تجاه العالم العربي ، كما تلقفه بعض المثقفين اليهود في شرق أوروبا ووسطها . واكتشفت الحركة الصهيونية - على الرغم من علمانيتها الواضحة - القيمة التعبوية للخطاب الديني الحرفي ، لخداع الجماهير اليهودية وتجنيدها وراء الدعوة الصهيونية . وساعد على نجاح الدعوة ذلك « التركيب الجيولوجي التراكمي » الذي أدى إلى كثير من التناقضات الجوهرية في العقيدة اليهودية ، وكذلك قبول اليهودية الملحد (طالما أمه يهودية) ، ثم ارتفاع معدلات الحلولية بعد سيطرة الفكر القبالي على الحاخامات .

ويدور الفكر الحلولي حول ثلاثة عناصر ، هي : الإله ، والطبيعة ، والإنسان . وفي الحلولية اليهودية يكون الإنسان هو الشعب اليهودي ، والطبيعة هي أرض إسرائيل (أرض الميعاد) . أما الإله فهو المبدأ الواحد الذي يحلُّ فيهما جميعاً ، وهو عند المتدينين : الإله (وَحْدَة وجود روحية) ، وعند العلمانيين : روح الشعب أو التراث اليهودي ، أو العرق اليهودي ، أو التوراة بوصفها تعبيراً عن روح الشعب (وَحْدَة وجود مادية) . ويلاحظ أن حلول هذا المبدأ الواحد في كلٍّ من الشعب والأرض يجعلهما مقدَّسين ، بل تصبح روح الإله وروح الشعب - بل وروح الأرض أيضاً - شيئاً واحداً ، على أن يكون هذا منفصلاً عن المنظومات القيمية اليهودية . وقد لجأ المتدينون إلى التفسيرات الحرفية ليتجنبوا مأزق التفسيرات المجازية التي تؤجل العودة ، ويلتقوا بالعلمانيين / الملحدون على هذه الأرضية الحلولية - الروحية أو المادية ؛ فلا فرق !

(٩)

مزاج الدال بالمدلول ، إذن ، ليست بريئة ، بل هي اختيار واجتهاد وتحيز . وليس مهماً ، هنا ، إن كان التحيز واعياً أو غير واعٍ ؛ فالله وحده يعلم بالسرائر ، لكن تحليل الخطاب كاشف !

ولعل من أبرز ما يمكن رصدُه في هذا المجال المصطلحات التي نستوردها من الخارج ولا نُسكُّها بأنفسنا، وبخاصة في العلوم الإنسانية والاجتماعية (فنقل مصطلحات العلوم الطبيعية سهل إلى حدٍّ ما) التي نستخدمها، عادةً، في وصف مكونات النفس الإنسانية والواقع الاجتماعي. فهذه المصطلحات/الدوال تكون مزدوجة التحيز؛ فهي، من جهة، متجذِّرة في وَسَطها الحضارى الخاص، تاريخياً وواقعاً. كما أنها تشير، من جهة أخرى، إلى رؤيةٍ مَنْ يُسكُّها واجتهاداته.

ويمكن أن نلاحظ هذا حين نتحدث، مثلاً، عن مصطلح «الأسرة»؛ إذ لا بد أن نلاحظ الاختلاف في علاقات أفرادها (مستوليات وواجبات) بين المجتمع التعاقدى التناحرى الغربى، والمجتمع التراحى العربى الإسلامى. وحين نتحدث عن «التدين» وزيادة معدلاته في الغرب، فنحن نشير إلى تدين «احتفالى» لا يصل إلى الالتزام بجوهر الشعائر والأخلاقيات الدينية. ومصطلح «الماسونية» انتقل من معناه في البلاد البروتستانتية (وبخاصة إنجلترا) إلى معنى جديد في البلاد الكاثوليكية، ثم إلى معنى ثالث في بلاد العالم الثالث. والأمر نفسه حدث مع مصطلح «الصهيونية»، الذى كان يعنى مجموعة الأفكار التى تهدى المستوطنين فى ممارساتهم، ولكنها، بدلاً من ذلك، وضعتهم فى ورطة تاريخية! فَفَقَدَت الكلمة كثيراً من «جلالها ورومانيتها»، وأصبحت تعنى الكلام المدعى الأحق، أو فَقَدَت معناها تماماً (بالنسبة إليهم طبعاً). لكننا نفهم منها أنها هجمة استعمارية عنصرية شرسة لا مفر من مقاومتها إلى آخر نَفْسٍ!).

وكثير من الدوال قد يكون مستقرّاً فى سياقه التاريخى والحضارى، فإذا انتقل إلى سياق غيره أصبح بلا معنى، بل يكون أحياناً أداة تضليل. فمصطلح «العصور الأوسطى» مثلاً، يعنى فى الغرب فترة من التخلف والهمجية (عصر الظلام)، لكنها تزامنت مع مرحلة صعود الحضارة العربية وازدهارها؛ فيكون إطلاق المصطلح على ذات الفترة عندنا مضللاً. والأمر نفسه مع مصطلح «عصر النهضة»، الذى يصف مرحلة الصعود والازدهار فى الحضارة الغربية الاستعمارية، ونحن نقله لوصف مرحلة تراجع الخطاب الحضارى المستقل،

وبداية الهيمنة الاستعمارية والتبعية الاقتصادية والثقافية في بلادنا! ومصطلح «الاستنارة والتنوير»، نُقل إلينا ليُصِف كتابات بعض الكتّاب الذين حرصوا على نقل الفكر الغربى العلمانى دون إبداع كبير، ولا تنطبق عليه كل خصائص الفكر التنويرى الغربى، الذى كشف الغربيون أنفسهم تناقضاته، بل ذهبوا إلى أن ظواهر مثل النازية والإبادة هى ظواهر كامنة فى فكر حركة الاستنارة نفسه! و«عصر الاكتشافات» هو العصر الذى خرجت فيه أوروبا لتكتشف «العالم الجديد» ثم لتمد سلطانها عليه، لكنه - فى نظر أصحاب البلاد الأصليين - عصر الاستعمار الاستيطانى والنهب والإبادة والاستعباد! والحريان «العالميتان» لم تكونا كذلك إلا من وجهة نظر غربية فقط. وقُلْ مثل هذا عن المطربين «العالميين»، والرأى العام «العالمى»، و«النظام العالمى الجديد»؛ فهى كلها، وأمثالها، تعبّر عن وجهة النظر الغربية التى تجعل من نفسها، دائماً، مركزاً للعالم!

وقد ننقل مصطلحاً لا يكشف رؤية صاحبه وحسب، بل يكشف جهله وعنصريته أيضاً، كما حدث فى مصطلح «معاداة السامية Anti Semitism» وهو مصطلح يفترض هوةً سحيقة أو نقاءً خالصاً بين الأعراق والحضارات، لا وجود لهما فى الواقع، كما يفترض أن اليهود هم وحدهم الساميون، مع أن العرب هم أفضل ممثلى التشكيل الحضارى السامى، والعربية هى أقرب اللغات إلى اللغة السامية - الافتراضية - الأولى، باعتراف معظم العلماء الغربيين والمسلمين المتخصصين. وكذلك مصطلح «العلمانية»، الذى يصف تجارب علمانية/ دنيوية مختلفة بين أوروبا البروتستانتية وأوروبا الكاثوليكية.

وقد ننقل المصطلح الغربى مضحّين بمصطلح عربى يصف الظاهرة من وجهة نظرنا، كمصطلح «الحروب الصليبية» الغربى (الذى يضاف بعداً دينياً على حرب استعمارية الأهداف)، ومصطلح «حروب الفرنجة» العربى الإسلامى يعرّى هذه الحروب من هذا الادعاء.

وأحياناً يكون المصطلح مختلط الدلالات فى لغته؛ فتسوى بينها. فمصطلح «تحرير المرأة» ذو البُعد الاجتماعى يختلف جوهرياً عن «حركة التمرّكز حول الأنثى»

التي تعبّر عن رؤية معرفية شاملة، كما أشرنا آنفاً. ومصطلح «الترشيد» أو «العقلنة» Rationalisation» يعنى فى المعاجم استبعاد الغيب والسحر من المعرفة، وتطبيق المناهج العلمية البيروقراطية على إدارة المجتمع. لكن ماكس فيبر قال: «إن حالة الترشيذ ستؤدى لا إلى مزيد من الحرية للإنسان، وإنما إلى «القفص الحديدى» وأزمة المعنى». . وقد صدقت معظم نبوءاته.

وأحياناً لا نترجم المصطلح، ونكتفى بتعريبه، كما فى «الكلاسيكية» و«الرومانسية» و«البرجماتية» و«الباروك». وهى كلمات لا معنى لها فى العربية، وإن كانت تعنى الكثير فى سياقها الحضارى الخاص بها. وكذلك «الأيديولوجيا»، وهى كلمة مختلطة الدلالة فى اللغات الأوروبية، ويمتد معناها من مجموعة الأفكار التى تشكل دليل العمل والممارسة لمجموعة ما، إلى مجموعة من الأفكار الوهمية التى تحجّب الرؤية وتجعل الموضوعية صعبة، بل ومستحيلة! لكننا لم نكتف بنقلها، بل أخذ البعض يشتقون منها أسماء وأفعالاً؛ فأخذت تَصُمّرُ فى العلوم الإنسانية العربية القدرة على ابتكار المصطلحات وعلى توليدها مستخدمين الميزان الصرفى العربى [إمعاناً فى التغريب، من جهة، وضعفاً (ولا نقول جهلاً) فى اللغة العربية عند أصحابها، من جهة أخرى]. وظاهرة التغريب منتشرة بشكل مرّضى فى الكتابات العربية عن الصهيونية واليهودية؛ إذ أننا ننقل الكلمات من الحرف العبرى إلى الحرف العربى دون تصرّف.

ومن المصادر الأساسية للتحيّز والخلل اشتقاق الدوال من أسماء الأعلام، كما فى «المنظمة الصهيونية العالمية»، و«الحركة الاشتراكية الوطنية (النازية)»، و«الصهيونى»، و«اليهودى»؛ فكلها مصطلحات قد تعنى شيئاً لأصحابها، لكنها بالنسبة لنا لا تعنى شيئاً، أو تعنى شيئاً مختلفاً، لا يتكشف إلا بدراسة المصطلح فى سياقاته الخاصة، وترجمته طبقاً لرؤيتنا الخاصة.

ومنها أيضاً ما يسميه المسمى ظاهرة «المصطلح الغائب»؛ أى غياب الدال (المصطلح) مع وجود المدلول. فهناك جوانب من الواقع لم يرصدها علماء الاجتماع أو المؤرخون الغربيون لأسباب عدة؛ فظل المصطلح الدال عليها غائباً على

الرغم من وجود المدلول في الواقع، الحالى أو التاريخي، مثل غياب «رجل أوربا النهم»، في مقابل «رجلها المريض»!

كيف نتقلب على مثل هذا التحيز؟

يقترح المسيرى ألا نترجم الدوال (المصطلحات) إلا بعد دراستها في سياقاتها الحضارية، ومعرفة مدلولاتها الحقيقية، ثم نحاول توليد مصطلح يدل عليها في اللغة العربية. وهو ما يقتضى معرفة وثيقة بالمعجم العربي بإمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية. وأن نسعى إلى إنشاء هيكل مصطلحي لعلومنا الإنسانية تكون نقطة البدء فيه الفعل أو المصدر أو اسم المعنى، حيث يسهل الاشتقاق والتوليد. مع محاولة الوصول إلى مصطلح أعم من المصطلح الغربى، الذى يصبح، عندئذ، مجرد مثل جزئى، نسبى، ويفقد مركزيته. مع العفو، بطبيعة الحال، عن المصطلحات ذات الطبيعة العقدية التى لابد أن تعبر عن وجهة نظر أصحابها، مع التنبيه إلى ذلك. كما يمكننا أن نستخدم التوليد والترجمة معاً، فى المكان المناسب لكل منهما (إذا جاز لى أن أستشهد بتجربة خاصة، فقد حرصت على أن أستخدم، مثلاً، مصطلحات مثل: «الكلاسيكية» و«الرومانسية» فى دراسة المدارس الأدبية والنقدية الغربية، فإذا انتقلت إلى الأدب العربى استخدمت: «الإحياء والبعث»، و«الوجدانية»).

ويتهى الكتاب بثبوت المفاهيم والمصطلحات التى استخدمت فيه.

(١٠)

قد نختلف مع المسيرى فى بعض التفاصيل المهمة فى الكتاب، ابتداءً من ترتيب مواده، وبعض التحليلات الجزئية، وبعض التكرار (وإن كان أغلبه، للأمانة، مما يفرضه السياق)، ومراكمة التحليلات النظرية فى الفصول الأولى بما قد يفقد القارئ القدرة على المتابعة. قد نختلف، أو يختلف بعضنا، لكننا ستفق جميعاً

على أن الكتاب يقدم إلينا رؤية جديدة ومتكاملة في التحليل، تعتمد تحليل الصور المجازية وعلاقة الدال بالمدلول مدخلاً لفهم النصوص، الأدبية أو السياسية أو الفلسفية، أو غيرها، وإدراك مستوياتها الواعية أو غير الواعية، وهو منهج لم يُستخدم - وحتى لا نبالغ: بما فيه الكفاية! - في عالمنا العربي، مع أن مقدرته التحليلية عالية إلى أقصى حد، مع التزامه بالقدر المحتمل من «الموضوعية» في الدراسات الإنسانية.

ولعل من أهم ما يحمله هذا الكتاب من رسائل إلى ثقافتنا العربية - الإسلامية، هو التنبيه على ضرورة الفكّك من أسر رؤية الآخر ومركزيتها المدّعاة، والالتزام في المقابل برؤيتنا الخاصة، والعودة إلى الذات من خلال العودة إلى التراث: العقيدة واللغة والأدب، والفن والفكر. وهي رسالة لا تتحقق إلا من خلال معرفة وثيقة بالآخر: معرفته ورؤيته، ثم امتلاك الرؤية النقدية العالية للتعامل مع هذه «المعرفة» بما عند الآخر، ومع مصطلحه/ رؤيته معاً (كما هو مجسّد في الكتاب كله)؛ ليكون هذا سبيلنا الطبيعي والوحيد. إذا شئنا الخلاص - للإبداع في شتى المجالات الإنسانية - علماً وسلوكاً.

وعسى أن تجد هذه الرسالة المهمة آذاناً مصغية!



المسيري .. الناقد الأدبي وال مترجم

ماهر شفيق فريد *

فلأبدأ برسم الحدود التي ستتحرك في نطاقها هذه المقالة، ووضع خطوط لن أتجاوزها مهما كان إغراء المجاوزة قوياً. موضوعي - كما يدل العنوان - هو كتابات الدكتور عبد الوهاب المسيري، عبر حياته النقدية والأكاديمية، في النقد الأدبي، ودراساته عن الآداب الإنجليزية والأمريكية والعربية وغيرها، وترجماته لعدد من القصائد والمسرحيات إلى اللغة العربية. لن أتحدث إذن عنه مفكراً سياسياً، ولا عن أعماله التي اكتسبت الآن صفة الكلاسيكيات، وجعلته - ربما - أكبر حجة لدينا في الفكر الصهيوني: نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيوني، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ: رؤية حضارية جديدة، الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات في الحضارة الأمريكية الحديثة (قارن هذا الكتاب بكتاب عبد العزيز حمودة: الحلم الأمريكي، دار سعاد الصباح ١٩٩٣)، أسرار العقل الصهيوني، موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية: رؤية نقدية، إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور العلاقة بينهما (بالإنجليزية)، الأيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (في جزئين)، وكذلك عمله الأكبر: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري جديد. ولن أتحدث عن كتابه (بالإنجليزية): أرض الميعاد: نقد للصهيونية

* أستاذ الأدب الإنجليزي بكلية الآداب - جامعة القاهرة.

السياسية (١٩٧٧)، ولا عن مقالاته بالإنجليزية، على صفحات ذا نيويورك تايمز والأهرام ويكلي وغيرهما، وهى مقالات تناول نزوح عدد من المهاجرين عن إسرائيل بعد انقشاع أوهامهم، والأيديولوجيا الصهيونية باعتبارها تناسخاً ليو توبيا أوربية قديمة، والانتفاضة، والصهيونية العنصرية (من عالجوا هذه الجوانب عند عبد الوهاب المسيرى: عبد الله خيرت فى عرضه لكتاب نهاية التاريخ، مجلة الجديد، ١ يونيه ١٩٧٣ - وحمدى خضر وفا فى كلمته «اليهودية والصهيونية»، مجلة الهلال، نوفمبر ١٩٩٣ - ومحمد طه فى عرضه لكتاب أسرار العقل الصهيونى تحت عنوان «العرب بعيون صهيونية»، مجلة الهلال، ديسمبر ١٩٩٦).

كذلك لن أتناول ترجماته التى تقع خارج نطاق النقد الأدبى مثل ترجمته (بالاشتراك مع د. هدى حجازى ومراجعة د. فؤاد زكريا) لكتاب الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات (سلسلة عالم المعرفة، الكويت، فى جزئين).

فلماذا جئنا إلى حقل الأدب؛ فلن أتناول كذلك دراساته المكتوبة بالإنجليزية عن موضوعات مختلفة - رغم أهميتها الفائقة وامتيازها المؤكد - مثل: عن الفئران الداروينية والكلاب البافلوفية: نقد للحداثة الغربية، رقصة القلم أو لعب العلامة: دراسة للعلاقة بين الحداثة والمحاينة والتفكيك، نهاية التحديث، ما بعد الحداثة، وعن رواية مثل «موى ديك» وقصة هوثورن «ابنة راباتشيني»، مقارنة بين الخلفية غير الأدبية لكل من وردزورث ووثمان، والدين ثورو والخيال البروتستانتى الكالفينى، جدل الإنسان والطبيعة فى «والدن» ثورو، كتابات إمرسون وثورو الفلسفية والأدبية، مسرحية إيسن «روزمر ولم» من حيث علاقتها بتطوره السياسى - الأدبى. وله من الأبحاث (بالإنجليزية) فى الأدب العربى: المسيح وكيندى ورعاة البقر (وهى قراءة لقصيدة صلاح جاهين «بكائية على جون كيندى»، تحليل لقصيدة جاهين - «الأستاذ الماكر» - المسماة «باليه»، أثر النظرية النقدية الرومانتيكية الأوروبية فى النقد الأدبى العربى الحديث فى مصر، مادة «المسرح العربى» فى «موسوعة القارئ للمسرح العالمى» من تحرير جون جاسنر وإدوارد كوين، الحرية والضرورة:

تساعد مستويات التحديث (أو العلمانية) كما يتجلى في عملين أدبيين لشوسر ويوخت (سأذكر النسخة العربية من هذا البحث فيما بعد). كذلك، لن أذكر ترجماته لمختارات من الشعر الفلسطيني إلى الإنجليزية.

سأقتصر على الحديث عن مقالات عبد الوهاب المسيري المنشورة بالعربية وترجماته الأدبية من الإنجليزية. ولكن ربما ينبغي أن أقول شيئاً عن خلفيته الأكاديمية: لقد وُلِدَ في دمنهور سنة ١٩٣٨، وتخرج في قسم اللغة الإنجليزية وأدائها بكلية الآداب جامعة الإسكندرية (حيث كان من أساتذته الدكاترة: نور شريف، ومحمد مصطفى بدوي، ومحمود المنزلاوي، وعبد المتعال قдал، وعزة كرامة، وإليه يُهدى كتابه *مختارات من الشعر الرومانتيكي الإنجليزي*)، وبها عيّن معيداً. ثم تدرّج في السلك الأكاديمي إلى أن أصبح أستاذاً في كلية البنات بجامعة عين شمس ثم في جامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية وجامعة الكويت. ومن المناصب الأخرى التي شغلها: مستشار وزير الإرشاد (محمد حسنين هيكل) لمدة قصيرة، خبير الشؤون الصهيونية بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بمؤسسة الأهرام، مستشار ثقافي للوفد الدائم بجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (لن أراد الوقوف على مزيد من المعلومات عن سيرة المسيري الحياتية والفكرية أن يرجع إلى مقالتيه المسميتين «التكوين» في مجلة الهلال - عددي يونيه/ يولييه ١٩٩٩، وهما جزء من سيرة ذاتية انتهى من كتابتها، في قرابة خمسمائة صفحة).

كتّب عبد الوهاب المسيري رسالته للماجستير (١٩٦٤) بجامعة رنجرز الأمريكية عن «أهمية ترجمة الشعر الرومانتيكي إلى اللغة العربية»، وشرع في إعداد رسالة للماجستير بجامعة الإسكندرية (لم تتم)، ولكن جزءاً منها أدرج في رسالة الماجستير من جامعة كولومبيا، وكان عنوان البحث هو «أثر التقاليد الرومانتيكية الأوربية في شعر إبراهيم ناجي». ثم توجّ ذلك بالتحصول على الدكتوراه من جامعة رنجرز برسالة موضوعها «الأعمال النقدية لوليام وردزورث وولت ويتمان: دراسة في الوجدان التاريخي والوجدان المعادي للتاريخ» (١٩٦٩).

.. (كُتِبَ الناقد الراحل الدكتور على شلش مقالة عن رسالة المسيرى للدكتوراه عنوانها «حتى أنت يا ويمتان!» فى مجلة الإذاعة والتلفزيون ١٤/١١/١٩٧٠ ثم أعاد طبعها فى كتابه قضايا ومسائل فى الأدب والفن «كتاب الإذاعة والتلفزيون» (١٩٧٥).

هذا كل ما يحتاج القارئ إلى معرفته قبل أن أشرع فى الحديث عن كتابات المسيرى النقدية، ثم عن ترجماته من الإنجليزية.



من الكتابات الباكورة للمسيرى - وقد كان دائماً مهتماً بفن السينما - مقالة نُشرت فى مجلة الشهر (مايو ١٩٦١) تحت عنوان «التراجيديا والإحساس بالحزن». والمقال مقارنة بين فيلمى «جلد الشعبان» (عن مسرحية لئنسى وليامز) و«بداية ونهاية» (عن رواية نجيب محفوظ) تذهب إلى أن شخصية كذافيه فى العمل الأول أكثر اتساقاً بالطابع التراجيدى من شخصية حسنين فى العمل الثانى. وقد استشارت هذه المقالة ردين فى عدد يولييه ١٩٦١ من نفس المجلة: فرد عليها فتحى أحمد أبو رفعة (كلية أداب الإسكندرية - الشاطيى) وذكريا أحمد حسن (ليسانس فى الفلسفة)^(١).

تلت ذلك مقالةٌ للمسيرى عنوانها «الدكتور محمد مصطفى بدوى: دراسة فى منهجه النقدى» (مجلة الكاتب، أكتوبر ١٩٦١). والمقالة عرض تحليلى لكتاب بدوى دراسات فى الشعر والمسرح (دار المعرفة ١٩٦٠). وفى هذا الكتاب يرسم بدوى - وكان وقتها مدرساً بكلية أداب الإسكندرية - تخطيطاً لنظرية جديدة فى نقد الشعر، حيث يتحدث عن مفهوم الوحدة الفنية، والتقرير والإيحاء، والذاتية فى الشعر، والموضوع فى الشعر (كثير من هذه الفصول نُشر لأول مرة فى مجلة الأدب

(١) يتواصل هذا الاهتمام بالفن السينمائى فى مقالة المسيرى المسماة «تأملات فى الواد الثقيل والقلب الكاروهات» (جريدة الأهرام ٣/٨/١٩٧٣)، حيث يُثنى المسيرى - دون تردد - على فيلم سعاد حسنى «على بالك من زوزو». وهذا الاهتمام بالثقافة الشعبية من جانب مثقف عالى الجبهة من الظواهر الشائعة فى نقد عصرنا (انظر مثلاً كتاب الناقد الإنجليزي ريتشارد هوجارت فوائده تعلم القراءة والكتابة، أو كتب عبد الحميد يونس وغيره من الأكاديميين عن الأدب الشعبى).

التي كان يحررها أمين الخولي). وتحت عنوان «شاعران معاصران» يكتب عن ت. س. إليوت ووليام بتلر بيتس. ومن الأدب المسرحي يتحدث عن شخصيتين من شخصيات شكسبير: ليدي ماكبث وياجو، ويعقد مقارنة بين سوفوكليس وأنوي في تصويرهما لشخصية أنتيجونا، ثم يتحدث عن مسرحية إروين شو ثروة الموتى، ومسرحية منج الراكبون إلى البحر (مع ترجمة كاملة لها). ومن الفكر المعاصر يقدم كتاب الغريب (أو: اللامتعي) لكونن ولسون، والكتاب ثمرة طازجة لعقل نقدي قوي، وحساسية مدربة، وعلم غزير، وهو يستحق الثناء الذي يندقه عليه المسيري.

فإذا وثبنا في الزمن إلى مطالع الثمانينيات وجدنا المسيري يكتب في مجلة فصول (يناير- فبراير- مارس ١٩٨٢) عرضاً مفصلاً لكتاب الدكتور فريال غزول (وهو مكتوب بالإنجليزية) ألف ليلة وليلة: تحليل بنيوي، وهو دراسة متقدمة على أطروحة سهير القلماوي الرائدة والكثير مما تلاها. ويصف المسيري الكتاب مصيباً، بأنه «عمل جاد وخلّاق ورائد»؛ إذ يتناول، عبر ثمانية فصول، هذا الأثر الأدبي الذي لا حدّ لثرائه وانفتاح آفاقه التخيلية من منظور البحث عن هياكل الفكر الأولية، أو القوانين العامة التي تنظم الفكر الإنساني والمخيلة الإنسانية، بصرف النظر عن اختلاف الزمان والمكان والثقافة.

وفي دراسة عن رواية صبرى موسى السيد من حقل السبائخ (مجلة القاهرة ١٩٩٧) يعتبر المسيري هذه الرواية، التي تندرج في باب الخيال العلمي، أول رواية مصرية عن الاستنساخ. كما يكتب في عدد آخر من القاهرة (١٥ يوليو ١٩٨٧) «عن الشاعر بدر توفيق» وهو من شعراء الستينيات الذين جمعوا بين الشعر والترجمة من الإنجليزية والألمانية، وكانت له مساهمات خصبّة في كلا المجالين.

فإذا جئنا إلى حقل القصة وجدنا أن للمسيري، إلى جانب دراسة مقارنة (لم تُنشر بعد) لروايته هيكل زينب والشرقاوى الأرض، بحثاً في مجلة المستقبل العربي عنوانه «الفتيان الغرباء الروح: دراسة في استجابة الوجدان الأدبي العربي لعملية التحديث كما تتضح في ثلاث قصص قصيرة». وهذه القصص هي: الرويا

(وليس «الرؤية» كما يرسمها المسيرى) لعبد السلام العجيلي، نحن رجالك لتوما الخورى، دومة وُد حامد للطيب صالح. والبحث فى الأصل مكتوب بالإنجليزية ومقدم إلى مركز دراسات الشرق الأوسط فى جامعة يوتا، وهو يعكس إيمان المسيرى بأن «العمل الأدبى لا يوجد داخل سياق أدبى وحسب، وإنما يوجد داخل سياق حضارى وتاريخى واجتماعى أيضاً».

واهتم المسيرى -على الصعيد الفكرى- بالناقدة الأمريكية المعاصرة سوزان سونتاغ صاحبة كتاب ضد التفسير (١٩٦٧) فكتب عنها، على صفحات المجلة (ديسمبر ١٩٧٠)، مقالة عنوانها «حضارة الكامب: دراسة فى مذهب نقدى جديد». وسونتاغ -التي وصفها جوناثان ميلر ذات مرة بأنها «ربما كانت أذكى امرأة فى أمريكا»- ناقدة وروائية وكاتبة نصوص سينمائية، تُعنى -مثل لاينول وديانا ترلنج- بالقيم الثقافية فى المجتمع الحديث، وتفحصها من منظور يجمع بين الاستفادة من المنظورات النسوية والنقد الأنجلو-أمريكى الجديد والماركسية والتحليل النفسى وعلم اجتماع الأدب. على أن المسيرى يُخطئ حين ينسب إليها القول بأن الجمال «يتمثل فى وجود ماكينة خياطة مع مظلة على مائدة تشريح بالمصادفة المحضة»، فإن هذه الجملة من أقوال أحد آباء السريالية -لوتريامون صاحب أناشيد مالدورور على وجه التحديد- وسونتاغ لا تعدو أن توردها دون أن تكون هى صاحبها (من كتبوا عن سونتاغ بالعربية -بعد المسيرى- أحمد مرسى: «سوزان سانتوج، عاشقة البركان» مجلة إبداع أكتوبر ١٩٩٣. وترجم لها خليل كلفت صوت فالزر فى مجلة القاهرة ١٥ أغسطس ١٩٨٦).

ومن الرواية الغربية وقع اختيار المسيرى على رواية المفكر والناقد وعالم اللغويات جورج ستاينر «نقل أ. هـ. إلى سان كريستوبال» (والمقصود بالحروف الأولى: أدولف هتلر) لتكون موضوع مقالة له عنوانها «محكمة هتلر» (مجلة الدوحة، يوليو ١٩٨٣). ويتخيل ستاينر أن هتلر «لم يتحرر، وأنه اختفى فى أمريكا اللاتينية، وأن اليهود استطاعوا العثور عليه فخطفوه وحاكموه». وكما كان الشأن مع الناقد الراحل الدكتور عادل سلامة الذى كتب مهاجماً فكر ستاينر الصهيونى فى

كتابه المسمى **فى قلعة ذى اللحمة الزرقاء**^(١) - يبرز المسيرى تأييد ستاينر، بل ولاءه، لإسرائيل، محالاً - على نحو أكثر توازناً عما كان الشأن مع عادل سلامة - أن يتفهّم هذا الموقف، ويحلّ مجموعة العناصر الداخلية والخارجية التى انتهت بستاينر وأمثاله إلى أن يكونوا من «أصدقاء إسرائيل»، وأن يعمقوا من شعور الغرب بالذنب إزاء المحارق التى أقامها هتلر لليهود.

وعنى المسيرى - فى إطار اهتمامه بتحليل مقولات الفكر الصهيونى - بشاعرين يهوديين، كتب عنهما دراسات معمقة تخلو من الإثارة السياسية. وفى مجلة **شؤون فلسطينية** (١٩٧٢) كتب عن «الفكر الصهيونى فى شعر بياليك»، بالاشتراك مع رشاد الشامى الذى ترجم نصوص بياليك الشعرية من العبرية. ويقسم المسيرى قصائد بياليك الصهيونى إلى أربعة أقسام، تناولت الأبعاد الأربعة التى دارت فى إطارها حركة الفكر الصهيونى فى مستهل القرن العشرين، وهى:

١ - فكرة العودة إلى الأرض والطبيعة.

٢ - فكرة المسيح المخلص.

٣ - فكرة نبذ الهسكله، أو بالتحديد: نبذ الاندماج فى الشعوب.

٤ - موقفه من التراث اليهودى^(٢).

وفى نفس المجلة **شؤون فلسطينية** (عدد يولييه ١٩٧٣) كتب المسيرى عن

(١) انظر مقالة الدكتور عادل سلامة «الصهيونية والثقافة المالية» فى كتابه **الأدب الإنجليزى المعاصر: دراسات وقضايا** (دار المريخ للنشر، الرياض ١٩٨٤).

(٢) عن كتابه عن بياليك: الدكتور فؤاد حسين فى كتابه **الأدب اليهودى المعاصر** معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٧٢، وشفيق عبد اللطيف فى مقالته «بياليك والسر الشعري اليهودى» فى مجلة **الشعر** أكتوبر ١٩٨٦. وهذا الاهتمام ببياليك جزء من إطار أوسع يمثل اهتماماً بالشعر الإسرائيلى فى بلادنا منذ مطلع السبعينيات، ومن أمثله كتاب إبراهيم البحراوى **أضواء على الأدب الصهيونى المعاصر** (كتاب الهلال، يونيو ١٩٧٢)، وتشايك الجذور: دراسة ومختارات من الشاعر الإسرائيلى **يهودا عميحاي** لأحمد عمر شاهين ورضا الطويل (دار شهدى للنشر، يونيو ١٩٨٥). وهناك دراسات قيمة عن الأدب اليهودى فى مجلة **إبداع** ومجلة **الكروم** - وهذه الأخيرة مطبوعة ساقطة المستوى، وإن كانت أعدادها فى السنوات الأخيرة، أدنى مستوى من سابقتها.

الشاعر تشرنخوفسكى الروسى المولد، اليهودى الديانة : شاول تشرنخوفسكى بين الثمر والامتسلام، مبرزاً كيف اجتمعت فى عمله، لأسباب تاريخية وشخصية، كل تناقضات الفكر الصهيونى، وأبرز كيف أنه فى الحقيقة «علمانى» المظهر، غيبى المخبر».

ومن الشعر العبرى نقلنا المسيرى فى مقاله «الهايكو: قصة أقصر قصائد شعرية فى أدب العالم» (مجلة الدوحة، فبراير ١٩٨٤) إلى شكل شعرى كلاسيكى تميز به الأدب اليابانى وبلغ أعلى نقطة له على يدى الشاعر باشو (من القرن السابع عشر). ويُقدّم المسيرى - إلى جانب نماذج من هذا الشعر - لمحة عن المصادر الأساسية لجمالياته، فيذكر منها طقوس الشتو، والطاوية، وبوذية زن التأملية. على أن المسيرى يخطئ حين يذكر أن الشاعر والناقد ت. إ. هيوم - الذى كان من رواد مذهب الصورة (الإيماجية) فى مطلع هذا القرن، وكان من المهتمين بقصائد الهايكو - «أمريكى». فالصواب أن هيوم إنجليزى فح، وكُد فى بلدة إندون بمقاطعة ستافوردشير.

وفى مجلة قضايا عربية (أبريل ١٩٧٥) كتب المسيرى عن «قصائد وتمان البرجماتية» موضحاً ميل أبى الديمقراطية الأمريكية - على الصعيد الشعرى - إلى قصائد الفعل والإنجاز والنشاط (مثل معاصره براوننج فى إنجلترا). وينتهى المسيرى إلى نتيجتين مهمتين: أن وتمان «يُعدُّ رائداً للشعر الصورى (الإيماجست)، الذى يحاول أن يقدم للقارئ صوراً محسوسة، ليس لها أى مضمون فكرى ظاهر أو مستتر، كما أنه يُعدُّ رائد الفلسفة (الكامب)، التى تحاول عدم إخضاع العمل الفنى لأى تقويم أو تقنين، أخلاقياً كان أم جمالياً».

وعلى تخوم الشعر والمسرح يكتب المسيرى فى مجلة فصول (أبريل، مايو، يونيو ١٩٨٣) «مواظف قصصية عن الضرورة والحرية» وهى دراسة مقارنة لقصة تشوسر الشعرية قصة القرائكلين (أى: مالك الأراضى غير النبيل المحتد)، ومسرحية برخت القاعدة والامتثناء. وتتمكن عين الناقد اللاقط من اقتناص مَسَّابه لم يَقْطُن إليها أحد من قبل - على قدر علمى - بين هذين العاملين اللذين تفصل بينهما ستة قرون.

ونقلنا هذا إلى اهتمام المسيرى بالمرشح نصاً وعرضاً. لقد كتب «التاريخ بين الثورة والثوري في مسرحية مجانين» عن مسرحية الكاتب الألماني المعاصر بيتر فايس ذات العنوان الطويل (نقلها إلى العربية د. يسرى خميس): «اضطهاد واغتتيال جان بول مارا كما قدمته فرقة تمثيل مصحة شارنتون تحت إشراف السيد دى ساد. والمسرحية امتداد لمنهج برخت، تتوسل بالسرد الوثائقي إلى تحليل بعض أعصبة عصرنا وأزماته.

كذلك كتب المسيرى (مجلة الطليعة، أغسطس ١٩٧٣) تحت عنوان «صلب المسيح في برودواي» عن المسرحية الغنائية «يسوع المسيح: النجم الأعظم (سوبر ستار)». وقد نظم أغانيها تيم رايس، ولحنها أندرو وبر، وأخرجها توم أوهورجان. مخرج مسرحية «هير» (شعر) التي تحمس لها الناقد البريطاني الراحل كينث تاينان لما فيها من عري وصراحة جنسية، باعتبار ذلك قوة تحريرية لروح الإنسان وجسده، وكسراً للتأبؤ. ويتهى المسيرى - محققاً - إلى أن المخرج لم ينجح في حل «المشكلة الأساسية التي واجهته، أعنى ترجمة قصة المسيح إلى صيغة أمريكية معاصرة مع الاحتفاظ بصيغتها المسيحية. فالمسيح التقليدي كان في المسرحية، ولكنه لم يمتزج بالمسيح الأمريكي المعاصر».

تبقى بعد ذلك مجموعة من المقالات أرجأتها حتى النهاية، لا لأنها أقل أهمية مما سبق، وإنما لأنها - على العكس - تلوح لي أعلى مساهمات المسيرى قيمة في النقد الأدبي، ومن ثم؟ انبغى الحديث عنها بشيء من التفصيل. إنها مقالاته عن بعض أعلام الشعر الإنجليزي من أواخر القرن الثامن عشر إلى مطلع القرن العشرين.

أول هؤلاء الشعراء هو الروائي والرسام والشاعر وليام بليك صاحب «أغاني البراءة والخبرة». وقد كتب عنه المسيرى في مجلة عالم الفكر الكويتية (١٩٨٦)، وترجم له المسيرى قصائد «كتلة الطين والحصاة»، ومقدمة «أغاني البراءة»، ومقدمة «أغاني الخبرة». وهما يمثلان «الحالتين المتضادتين للنفس الإنسانية». و«الفرح الوليد»، و«الأسى الوليد»، و«الزهرة المتفتحة»، و«الوردة العليقة»، و«الحمل».

و«النمر»، وبعض أمثال «زواج الفردوس والجحيم» ملقياً الضوء على البصيرة السيكلولوجية النافذة التي كان يتمتع بها هذا الشاعر الرومانيكي قبل الأوان (ولد في منتصف القرن الثامن عشر، عصر الكلاسيكية والعقل والانضباط). لقد كان بليك - كما كتب عنه ت. س. إليوت - «عاريًا» ورأى الإنسان، من مركز بلوترته، «عاريًا». وبيّن المسيرى صراع الأضداد وتلاقى النقااض في عمله، وحُفوله بالمفارقات الفكرية والشعورية واللفظية.

وفي مقالته «الشاعر والطبيعة» (مجلة الدوحة، فبراير ١٩٨٢) يتوقف المسيرى عند وردزورث أكبر شعراء الرومانسية الإنجليز وأعمقهم (انظر دراسات الأستاذ بازيل ويلى عن علاقته بفلسفة لوك) مناقشاً فكرة العودة إلى الطبيعة لديه، ومحللاً قصيدته «الحاصدة الوحيدة» وغيرها من قصائده، التي تتسم بفكر حلولى يرى الله مائلاً في قلب مخلوقاته، لا يكاد يتميز عنها.

ويواصل المسيرى الكتابة عن وردزورث في مقالته «سفينة النجار والقبطان.. أو: جدوى الفن» (جريدة الرياض الأسبوعية ١٩٨٤/٤/٢)، فيقدم سوناتة وردزورث المسماة «بالسفن كان البحر مرصعاً»، مبيّناً أن هذه القصيدة القصيرة «ليست عن السفينة أو الملاحّة، وإنما هي - شأنها في هذا شأن كل الفن تقريباً - عن لحظة في الوجود الإنسانى». ذلك أن موضوع وردزورث الحقيقى كان دائماً عقل الإنسان، بكل خباياه وكهوفه وأغواره السحيقة، وما يعمّره من ذكريات ومخاوف وآمال.

ومقالة «البذور المجنّحة: قراءة في قصيد شللى الغنائى إلى ربح الغرب» (لم تنشر بعد، وقد قرأتها مرقومة على الآلة الكاتبة) وهو قصيد يُعدُّ من أعلى قمم الرومانسية، فى مزجها بين روح الإنسان الداخلية وظواهر الطبيعة الخارجية، وقد كان لها أثر عميق فى شعراء مدرسة أبوللو ونقادها مثل ناجى وعلى محمود طه ونظمى خليل وغيرهم (انظر أطروحة جيهان صفوت رؤوف الجامعية عن «شللى فى الأدب العربى فى مصر»، دار المعارف ١٩٨٢، وكتاب حلمى بدير الشعر المترجم وحركة التجديد فى الشعر الحديث، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٩١).

ويوضح المسيرى جدل الفكر فى هذه القصيدة المركبة ، وتوفيقها بين المتعارضات ،
ونبرة النبوءة الجلييلة التى تسم كلامها .

أما مقالة «قراءة فى شعر جون كيتس : أكفان الربيع» (التَّوْبَاد ، رجب ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٦)؛ فتبدأ بتقديم سوناته كيتس التى مطلعها «أيها النجم المتلألئ، ليتنى كنتُ ثابتاً مثلك» (سبق أن ترجم العقاد القصيدة فى بعض كتاباته) ليتقدم من ذلك إلى الحديث عن أناشيده العظيمة ، وخاصة «أغنية إلى الحزن» حيث نجد أبياتاً خالدة من قبيل :

«إنها تقطن فى الجمال . . الجمال الذى سيموت لا محالة ،

والفرح الذى يضع يده أبداً على شفثيه

مودعاً ، واللذة الأليمة

التي سرعاناً ما تنقلب إلى سُم ، بينما الفم يرتشف وكأنه النحلة .

نعم . . فى معبد السرور ذاته

تقف ربة الحزن المحجبة المهية» .

ويقدم المسيرى قراءة دقيقة لهذه الأنشودة ، محللاً ألفاظها وصورها وإيقاعاتها الموسيقية ، وكذلك الفكر الكامن وراءها ، مما يترك القارئ فى دهشة ، بل ذهول ، من هذا الشاب العبقري . «شكسبير الثانى» - الذى زاد من ثروات النفس والبيان قبل أن يتم عامه السابع والعشرين !

وكيتس - إلى جانب مؤثرات أخرى - هو الأب الروحى للشاعر الفيكترورى ألفريد تنسون ، الذى يخصصه المسيرى بمقالتين . فى مجلة الدوحة (فبراير ١٩٨٢) يكتب المسيرى عن قصيدة تنسون «يوليسيز» ، وهى مونولوج درامى تتضافر فيه التفاصيل البصرية ومحاكاة أصوات الطبيعة على رسم صورة بطولية لهذا المسافر أبداً ، الناهل من كأس الحياة ومن كافة خبراتها دون شبع . إن يوليسيز - بطل «أوديسية» هوميروس - قضى عشر سنين مشاركاً فى حصار طروادة ، ثم عشر سنين أخرى فى

المغامرة والتَّرحال، وهاهو ذا الآن تَحطُّ رحالُه في جزيرة إيثيكا التي كان يحكمها، حيث يجد زوجته الوفية وابنه وكلبه في أنتظاره. ورحلته الأخيرة- على مستوى أعمق- إنما هي رحلة نحو الغرب، نحو الشَّفَقِ الآخذ في الإظلام، نحو الموت. ولكن القصيدة لاحت لمعاصري تنسون دعوة إلى المغامرة والسفر والاكتشاف. وهى كذلك على أحد المستويات، ولكنها دعوة إلى نقيض ذلك كله على مستوى آخر، ومن ثَمَّ؟ كان تراؤها وازدواجها الوجداني.

وبعد عامين من نشر هذه المقالة عاد المسيرى إلى تنسون فكتب فى مجلة **عالم الفكر** (أبريل- يونيه ١٩٨٤) عن قصيدة تنسون «**سيدة جزيرة شالوت**» فى إطار من قصائد تنسون الأخرى «**إحياء الذكرى**» (وهى مَرثية لصديقه آرثر هالام) و«**أكلو نبات اللوتس**» وغيرهما. مسرح القصيدة هو العصور الوسطى، وعالمها هو عالم الملك آرثر وفرسان المائدة المستديرة، وبطلتها عذراء منعزلة فى خدورها تحلم بمجيئ الفارس لانسلوت، وتعانى من الإحباط الجنسى والفقر العاطفى، على نحو أوفى على الغاية فى بلاغته وشاعريته. والقصيدة أشبه بلوحات مدرسة ما قبل روفائيل، حيث النسيجُ الكثيفُ المثلَّ بالإحياءات، والألوان البراقة العذبة المؤلمة، والإيروطيقية المتفتِّرة، ومَسْحَةٌ من الشَّجَن الحالم تعلو وجوه النساء (وصف أحد النقاد القصيدة بأنها تجمع بين سحر شللى، ولعنة كولردج، وخواتيم كيتس المألوفة!). إن سيدة شالوت تنسحب من واقع مميت إلى عالم من الحلم والتهويم، وتَمَثِّلُ حيرة العقل الذى يحاول أن يخلِّص نفسه من حباثل الفانتازيا. فالبطلة ترى العالم فى مرآتها- كأنه كهف أفلاطون- مجموعة من الظلال، ولكن المرأة لا تلبث أن تهشم، ومعها تتحطم هذه الرُّوحُ الحساسة التى لم تجد إشباعاً وجدانياً ولا جسدياً، وتُسَلِّم الروحَ فى قارب ينساق بها على صفحة الماء نحو «كاميلوت».

ومن تنسون ينتقل المسيرى إلى معاصره روبرت براوننج، أستاذ المونولوج الدرامى، وأحد المؤثرات فى الشعر الحديث، فيكتب عنه فى مجلة **عالم الفكر** (أكتوبر- ديسمبر ١٩٨٠). وهو يفتتح مقاله بهذه الأبيات الشهيرة، التى غدت علماً

على تفاؤلية براوننج ورضائه عن العالم كما هو . وهى فى الواقع كلمات فتاة شابة .
بيا - تستقبل الصبح بالبهجة والاستبشار ، لا كلمات براوننج ذاته :

« العامُ فى فصل الصيف ،

واليومُ فى وقت الظهيرة ،

والصباحُ فى السابعة ،

والتلُّ تكسوه لآلئُ الندى ،

والقُبْرَةُ تطيرُ فى السماء ،

والقَوَّعُ بجوار الشجرة ،

واللَّهُ فى سمائه . .

وكلُّ شَيْءٍ على ما يرام . »

ومن هذه الأغنية البسيطة (لها ترجمة أسبق بقلم زكى نجيب محمود فى ثنايا تعريبه لكتاب هـ . تشارلتن فنون الأدب) يتقل المسيرى إلى مونولوجات براوننج الدرامية المركبة ، مثل « الأسقف يصدر أمراً بتشيد مقبرته فى كنيسة سانت براكسد » و « أندرياديل سارتو » و « فرا ليبواليسى » ، مع التركيز على رائعة براونج « زوجتى بالدوقة الأخيرة » ، وفيها دوق من عصر النهضة الإيطالى يمثل تجسيدا لفكر الرينسانس ومثله الهيومانية ، وإدارته ظهره لديانة العصور الوسطى ، وجنوحه - إذا لزم الأمر - إلى فكر ماكيافيللى شيطانى لا يتورع عن الدسيسة والقتل .

وثالث الشعراء الفيكטوريين الذين توقف عندهم المسيرى هو ماثيو آرنولد ، صاحب قصيدة « شاطئ دوفر » (مجلة للمجلة ، يونيه ١٩٧١) . والقصيدة مهمة لأنها تكشف ، من خلال حديث المتكلم ، عن أزمة المثقف فى العصر الفيكטورى ، وتحطم الأوثان القديمة ، وانحسار مدِّ الإيمان عن العقول والقلوب ، وإهابة الشاعر بالعلاقات الشخصية بين البشر - هنا المتكلم وحييته - لكى عملاً الفراغ الذى خلفه موت الإله تحت وقع معاول داروين وغيره من العلماء . إن القصيدة وثيقة فكرية وإبداعية

تسجل لحظة تاريخية معينة، ولكنها ترقى بها. شأن الفن العظيم. إلى وضع مجاوز للزمان، لأنها تصور أزمات فكرية ووجدانية مما يعرض للإنسانية في كل جيل.

أما آخر شاعر فيكتوري توقف عنده المسيرى فهو توماس هاردى الذى كتب عنه مقالة «**هاردى والطائر المغرّد فى الظلام**» (مجلة الطليعة، سبتمبر ١٩٧٣). كان هاردى، مثل تنسون وهاوسمان وأرنولد، مثلاً للشاعر الذى تحطم إيمانه على صخرة العلم، واكتست نظرتة إلى الحياة بلون مأساوى قائم، أشبه بما نجده عند شعراء المأساة الإغريق (انظر رائعته «**تس . . سليلة آل ديوفيل**» فى ترجمة فخرى أبو السعود الباذخة). ويوضح المسيرى كيف أن هاردى يمثل «بداية التحول الحقيقى من الحساسية الرومانتيكية إلى الحساسية الحديثة»، ويرز إيمانه بالصدقة العمياء، مع التركيز على قصيدته المسماة «**الطائر المغرّد فى الظلام**» (أو «**الدُّجُّ الأحمى**» كما يترجمها آخرون). ويتنهي إلى أن هاردى «يقف بين عالمين، فهو آخر الرومانتيكيين وأول الشعراء المحدثين، أى أنه شاعر انتقالى». وفى هذا ما يفسر جاذبيته لنا، وقبضته على وعينا، وحماسة شعراء مثل فيليب لاركن والعقاد لعمله.



حسبنا هذا حديثاً عن عبد الوهاب المسيرى ناقدًا أدبيًا، ولنتنقل إليه مترجمًا.

لقد نقل إلى العربية على صفحات المجلة (أبريل ١٩٧١) مقالة للناقد الإنجليزى المعاصر جون مدلتون مرى عن «**الاستعارة**» تنصدها كلمة أرسطو «إن امتلاك ناصية الاستعارة كان، ولا يزال، من أعظم الأشياء؛ لأنها الشيء الوحيد الذى لا يُلقَن، وهى أيضاً سمة العبقرية الأصلية». ويورد مرى -الذى كان من أحسن نقاد عصره فى العقود الأولى من القرن العشرين- آراء كولردج فى الصورة الشعرية، مقارنًا بين استخدام الاستعارة فى النظم والنثر، ومحللاً نماذج من استعارات شكسبير وملتون وكيتس.

كذلك ترجم المسيرى (بالاشتراك مع محمود حلمى وبمراجعة د. عبد الواحد لؤلؤة) مسرحية «**افتتاحيات الهادى**»، وهى مسرحية كتبها مؤلفان أمريكيان -ستفن

سوندر هايم وجون ويدمان - عن غزو الغرب (والولايات المتحدة) لليابان . ويوضح المسيرى فى مقدمة قيمة للمسرحية أنها «مكتوبة باللغة الإنجليزية على شكل مسرحية غنائية (وهى نوع أدبى مسرحى غريب) ، إلا أن المؤلفين استخدموا الأشكال المسرحية والشعرية والفنية اليابانية فى كتابتها وإخراجها» . والمسرحية تجربة شائعة تستحق أن توضع تحت أنظار القارئ، كى يستفيد من تجديد المؤلفين وسعيهما إلى الجمع بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق الأقصى فى نمط واحد .

يبقى أن نذكر كتاب عبد الوهاب المسيرى الصَّرْحَى، عمله الأكبر الذى سيُخلد به اسمه فى حقل الترجمة والدرس : أعنى كتابه **الرومانتيكية فى الأدب الإنجليزي** الذى أخرجه بالاشتراك مع محمد على زيد^(١)، ومراجعة الدكتور مصطفى بدوى ومحمود محمود، فى سلسلة **الألف كتاب** ٥١٥ (الناشر : مؤسسة سجل العرب، ١٩٦٤) . وقد أعيد طبع الكتاب تحت عنوان **مختارات من الشعر الرومانتيكى الإنجليزي** (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، أكتوبر ١٩٧٩) مع مقدمة للطبعة الجديدة، وإن افترقت هذه الأخيرة إلى تصدير محمود محمود للطبعة الأولى، وقائمة الكتب والمراجع الصادرة باللغة العربية عن الرومانتيكية - مع التسليم بأن هذه الأخيرة انتقائية غير وافية، وقد جرت مياه كثيرة تحت الجسر منذ ظهورها فى الطبعة الأولى عام ١٩٦٤ . كما أزال المترجمان من الطبعة الجديدة مقتطفات من ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لقصيدتي بيرون «**أسفار تشايلد هارولد**» و«**الاراء**» .

يبدأ الكتاب (فى طبعته الجديدة) بمقال عن الرومانتيكية من قلم هارولد م . مارش نقلاً عن **معجم الأدب العالمى** من تحرير جوزيف ج . شپلى (نيويورك : المكتبة الفلسفية، ١٩٦٠)، ثم بمقال عنوانه «**الإطار الاجتماعى**» من قلم إدجل ريكورد - وهو شاعر وناقد بريطانى نابغ، كان عمله نقطة تقاطع بين الحداثية

(١) كان محمد على زيد، الذى رحل عن عالمنا منذ عهد قريب، مترجماً قديراً، له مقالات عن ستيفن سبيرو سيسيل داي لويس على صفحات مجلة **الفكر المعاصر** (فى عهد زكى نجيب محمود)، وعرض لكتاب السير موريس باورا **الخيال الرومانسى** على صفحات عدد أكتوبر ١٩٦٥ من مجلة **للمجلة** (فى عهد يحيى حقى) . وقد مر رحيله دون أن يلتفت إليه أحد، وليت المسيرى يخصص مقالاً لإحياء ذكرى هذا الذى زامله فى إخراج كتاب الرومانتيكية .

والماركسية، وقد وُصف بأنه أهم شاعر بريطاني في الفترة ما بين إليوت وإمبسون. ثم مقال عنوانه «السمات الأساسية للأدب في الفترة ما بين بليك إلى بيرون» من قلم د. و. هاردينج. وكلا المقالين مأخوذ من مجلد «من بليك إلى بيرون» في سلسلة مرشد بليكان إلى الأدب الإنجليزي بتحرير بوريس فورد، وهي سلسلة من تسع مجلدات صدرت في ظل ناقد كمبردج نافذ التأثير ف. ر. ليفيز، وتحمل ميسمه المتأثر- بدوره- بنقد إليوت الباكر. فهي تُلحُّ على الدلالة المعنوية والأخلاقية للأدب، وتُعلّي من شأن شكسبير والميتافيزيقيين والأوغسطينيين، على حساب الرومانتيكيين والفيكتوريين، وتُشيد بصفات العقل والفظانة واللعب الحر للذكاء، وتهاجم الإسراف في العاطفية، سواء تمثّل في شللي أو في أودن وديلان توماس، وتُلحُّ- كما يُلحُّ «النقد الجديد» بعامة- على صفات التورية الساخرة والمفارقة وتلاحم النسيج والبناء والإبهام، باعتبارها فضائل شعرية تؤدي إلى العمق والتراكب وخصب الدلالة.

ومن هذه الدراسات التاريخية ينتقل بنا المسيرى وزيد إلى القصائد والدراسات النقدية، وسير الشعراء، وموجز أهم أعمالهم (انفراد المسيرى بإعداد هذه الأخيرة). فنجد فصولاً عن توماس جراي صاحب «مرثية في فناء كنيسة ريفية»، وبيك، ثم وردزورث وكولردج وسكوت وكيثس وبيرون وشللي، في أناشيدهم الطويلة ومقطوعاتهم القصيرة على السواء. وتجمع المختارات بين قصائد كاملة (مثل قصيدة كولردج «البحار القديمة») ومقتطفات من قصائد أطول، مع استخدامات لبعض ترجمات سابقة مثل ترجمة محمد مندور لقصيدة وردزورث «إلى الوقواق»، وترجمة محمد مصطفى بدوي لقصيدة «على جسر وستمنستر» لنفس الشاعر، وترجمة لويس عوض لمقتطفات من «برومثيوس طليقاً» و«أدونيس»، وترجمة على محمود طه لقصيدة «إلى قبرة» لشللي، وترجمة إبراهيم ناجي لقصيدة «أغنية إلى رياح الغرب» لنفس الشاعر، وبعض ترجمات عبد الرحمن بدوي لبيرون.

والكتاب- ولا مُشاحّة- أقيم ما أخرج بالعربية في بابهِ، تجمع ترجماتهِ بين الدقة

والجمال^(١)، والسلاسة والانضباط، وإن أمكن - بطبيعة الحال - أن يختلف المرء مع المترجمين هنا أو هناك. وليت واحداً من شباب الباحثين - من خريجى أقسام اللغة الإنجليزية وآدابها وطلبة الدراسات العليا فى جامعاتنا - يوجّه جهده إلى فحص هذه الترجمات فحصاً علمياً دقيقاً ومقارنتها بغيرها. لقد ترجم المسيرى وزيد، مثلاً، قصيدة بليك «وردة عليّة»، وثمة ترجمات أخرى لهذه القصيدة بأقلام محمد عنانى وسمير سرحان وإبراهيم الصيرفى وغيرهم، ونحن بحاجة إلى مقارنة نقدية بين هذه الترجمات تُحلُّ كلاً منها فى مكانه، وتكشف ما لاختلاف طرق الأداء من دلالات ثقافية وفكرية وفنية.



عبد الوهاب المسيرى - فى الختام - ثمرة من أنضج ثمرات الفكر النقدي فى العالم العربى اليوم. إنه امتدادٌ (دون نسيان لكل الفروق الفكرية والمزاجية) لمحمد مصطفى بدوى، وصنوّ لمحمد عنانى فى جمعتهما بين الثقافة الإنجليزية والمعرفة بالأدب العربى، وتوجيههما تدريبهما الأكاديمى إلى دراسة العقل العربى فى تجلياته النقدية والإبداعية. وهو من القلائل الذين تمكنوا من رؤية الأدب من منظور سياسى، دون أن يجور ذلك على صواب أحكامهم وسداد آرائهم، ومن وضع الظاهرة الأدبية فى إطارها الحضارى الأشمل.

إنه ناقدٌ للفكر، بقدر ما هو ناقدٌ للإبداع، وما أشدّ حاجتنا إلى هذا النوع من النقّاد!



(١) لا تخلو لغة المسيرى - على صفاتها، بل جمالها - من هفوات لغوية، من أمثلتها: «بخبرنا الراوى تفاصيلاً من حياته» (مقالة: القتبان الغرياء الروح) - «اقترح النظام إلغاء المساكن واستبدالها بالفنادق المجانية» (مقالة: السيد من حقل السبانخ، والخطأ فى استعمال الباء هنا يعكس معنى الكاتب). «إذا كان موت الإله مرتبط بموت الإنسان فإن . . .» (المقالة السابقة). «بعد تداول كتاب له كان له طابعاً إلحادياً» (مقالة: إلى ربيع الغرب). «وقد كان لأفكار جودوين أثرٌ عميقاً على ذكر شلى» (المقالة السابقة). «يتبعان تقاليداً أدبية راسخة» (مقدمة مسرحية: افتتاحيات الهادوى). «إن كان ثمة موعظة أو درساً فإننا نجد أنه . . .» (نفس المصدر).

الشخصية الحضارية المتميزة فى منزل المسيرى

خالد عزب*

كانت لنشأة الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى مدينة دمنهور أثر كبير فى شخصيته وتكوينه الثقافى ، فقد كان مولده عام ١٩٣٨ فى فترة من أخصب فترات ازدهار المدينة ، وظل بها إلى عام ١٩٥٥ . ويمكن أن نؤرخ أن تاريخ رحيل المسيرى من بلدته ، هو بداية ذبولها وسقوطها فى منظومة المركزية الثقافية والإدارية المصرية .

دمنهور مدينة فرعونية قديمة ، كانت تقدس الإله «حور» ، ومنه اشتق اسمها . وكانت إحدى عواصم المقاطعات فى مصر الفرعونية القديمة ، وما تزال إلى اليوم عاصمة لإقليم البحيرة ، مما جعلها مدينة تراثية تركت فى نفوس أبنائها اعتزازاً بماضيها . وفى العصر الإسلامى ظلت دمنهور تحتفظ بمكانتها الإقليمية . وفى العصر العثمانى بدأ يبرز أفراد من عائلة المسيرى بالمدينة كوجهاء وأعيان لها . وعمل أفراد هذه العائلة فى مهن شتى ، فليس غريباً أن تصادف أسماءهم فى سجلات المحاكم الشرعية فى القاهرة والإسكندرية ودمنهور ، وهذه الصدف ليست عشوائية . ولكنها تعكس مكانة هذه الأسرة ودورها فى المجتمع المصرى بصفة عامة والمجتمع الدمنهورى بصفة خاصة .

* صحفى مصرى - المنتشر الإعلامى لمكتبة الإسكندرية .

كان العمران فى دمنهور فى تلك الفترة خليطاً من العمارة التقليدية والعمارة الغربية . فالمنزل الذى وُكِّد به المسيرى كان عمارة لوالده بها شقتان ، كان يسكنهما أحد الباشوات من إقطاعى دمنهور ، الذى عَهد إلى أحد المهندسين الأوربيين بزخرفة حوائط الشقتين . والمنزل مبنى على الطراز الأوربى الذى كان قد بدأ يشيع فى دمنهور آنذاك . ولكنه لم يخلُ من عناصر معمارية شرقية كـ «الشخشيخة» التى تغطى بثر السلم ، فضلاً عن حفاظ عائلة المسيرى على تقاليد المجتمع وبصفة خاصة طابع «الخصوصية» . كان هذا المنزل الذى يمتلكه جد الدكتور عبد الوهاب منزلاً لأسرة ممتدة متكاثفة يعضد بعضها البعض ، ويدخل أفرادها فى شئون الآخرين لتقويمهم وحل مشكلاتهم . وبالتالي تنازل الأفراد عن بعض حرياتهم فى سبيل الوُحدة العائلية .

شُيِّد بدمنهور فى تلك الفترة مبنى لبلدية المدينة على شكل الحصون الإسلامية ، وافتُتِح سنة ١٩٣٢ ، وقد ضم هذا المبنى مسرحاً ومكتبة أثَّرت كثيراً فى المسيرى حيث تبناه مديرها محمد زويل وشجَّع فيه شغفه بالقراءة ، وصاحب ذلك تردد المسيرى على قهوة المسيرى ؛ التى كان صاحبها «عبد المعطى المسيرى» من الأدباء والمثقفين ، وقد خرَّجت هذه القهوة - التى كانت بمثابة المنتدى الثقافى لأهل دمنهور - شعراء وقصاصين وفنانين وإعلاميين وأساتذة جامعات ومفكرين .

ومع مغادرة المسيرى دمنهور تم القضاء على الخضرة بها بدعوى العمران وإقامة حركة عمرانية لجذب مزيد من السكان ، فتحول نادى البلدية إلى محطة وقود وبضعة مساكن ، وأصبحت المدينة التى كانت تدير نفسها تُدار من خلال مركز الدولة فى العاصمة ، وساءت الأشكال المعمارية بها . وانتهى الدور الثقافى لقهوة المسيرى حين أصبحت للثقافة مؤسسة توجَّهها ، ولم تعد حركة نابعة من داخل المجتمع !

اغترب عبد الوهاب المسيرى عن مصر لسنوات فى الولايات المتحدة الأمريكية وفى خلال هذه الغربية بدأ يحدث تحول فى شخصيته ؛ إذ مرَّ بتجربة فجائية وعميقة فى متحف الجوجنهايم فى نيويورك ؛ إذ شعر فجأة - كما يحكى عن نفسه - بكل العالم من حوله ، وهو يفيض بالألوان ، بل أصبح لهذه الألوان صوت . وأصبح

المسيرى من تلك اللحظة يهتم بالتشكيل اللوني والمعماري . وعمق هذا فى نفسه دراسته للشعر الرومانتيكى ، حيث بدأ يدرك أن الجمال يعمق الانتماء ، بعكس الوظيفة . فالشئ الجميل يفترض أن الإنسان إنساناً لا يعيش داخل المادة وحسب .

وعند عودة المسيرى من الولايات المتحدة أسس منزله فى أواخر الستينيات على الطراز الفرنسى . وبدأ منذ ذلك الوقت اهتمامه بجمع الأشياء الجميلة والقديمة . فاشترى ذات مرة سريراً قديماً لإحدى أميرات الأسرة الحاكمة مصنوعاً من النيكل بشمن زهيد . وقام المهندس فاروق محرم بتصميم غرفة نوم حوله مستخدماً نفس الموثيفات . كانت هذه الغرفة تحفة رائعة .

ولكن يبقى ، بالرغم من الإبداع فى تصميم الشقة ، أن هذا الإبداع جاء فى إطار غربى . فالأثاث وتقسيم الشقة فيها من تصميم معمارى مغاير ، ويعبر عن نموذج حضارى مغاير ، لا ينتمى إليه الإنسان الشرقى ، ولا يعبر عن خصوصيته . وأثار هذا ، لا شك ، تساؤلات لدى عقلية مفكرة ، تسكن ضاحية مصر الجديدة وتتجول فيها لكى ترى طُرُزاً معمارية شتى تثير الحيرة والارتباك . ولكن لا شك فى أنها وسط هذا الزخم رأت مصر الجديدة الأولى ، التى شيدّها البارون إمبان على الطراز الإسلامى ليجذب السائحين إلى مصر ، فقد كانت هذه الضاحية فى أول الأمر مشروعاً سياحياً ثم تحوَّلت إلى مشروع سكنى . وساعد على لفت انتباه المسيرى لهذا الطراز زيارته المتكررة إلى الآثار الإسلامية فى القاهرة القديمة .

وإذا كان المسيرى اضطر فى عام ١٩٧٧ إلى بناء عمارته بمصر الجديدة على طراز معمارى لا هو دولى ولا هو مصرى ، ولكنه توليفة غربية ، فإنه بعد سنوات قليلة بعد عودته الثانية من الولايات المتحدة ، واستقراره فى مصر الجديدة ، بدأ يفرض شخصيته على المكان ، على عكس ما هو متبع من أن يفرض المعمارى الجالس فى المكتب تصميمًا جامداً ليست به مرونة على من يشتري مكاناً ما للسكن فيه . تبنى الدكتور المسيرى فكرة تحويل المنزل الذى يعيش فيه من معمار قبيح بلا رُوح ولا هُوية ، إلى منزل ذى طابع معمارى خاص يعكس قيم التراث الإسلامى . ويسمى الدكتور المسيرى هذا التدخل بالمعمار التحويلى .

وإذا زرت يوماً هذا المنزل، فسوف تجد على يمين المدخل «سبيل مياه»، وهو محاولة لإحياء تراث قديم اندثر، كان يقوم على إلحاق «أسبله» لإرواء ظمأ المارة في شوارع المدينة الإسلامية، وانتشر هذا الإلحاق في المنازل برشيد والقاهرة وبمساجد القاهرة الأثرية، غير أنه مع دخول المياه الجارية في المواسير إلى المنازل أهمل المنشئون هذه المنشأة الحيوية في البلاد الحارة. و«السبيل» يخلق نوعاً من المشاركة بين المارة في الشارع والمنشأة الملحق بها. لذا كان يحرص المعمارى- كما سيحرص المسيرى- على إلحاق سبيل بمنزله، يجرى في إطار خطة مستقبلية يهدف منها إلى إكساب واجهة عمارته روحاً خاصة، تقضى على الجفاف التشكيلي الذى تعانى منه حالياً.

أما مدخل العمارة فقد وُضع فيه «نورج». والنورج آلة خشبية كانت تُستخدم لحرث الأرض، وقد اندثرت الآن بعد انتشار الجرارات الزراعية. وكان صانعها يحرص على زخرفتها أحياناً بزخارف هندسية أو نباتية بالحفر البارز أو الغائر، واحتفاظ المسيرى بأحدها محاولة منه للاحتفاظ بتراث الفلاح المصرى، وزخرفته وزخرفة الفنان آلة زراعية يعكس إحساسه بالجمال، ورغبته أن يمس هذا الجمال كل شيء في حياة الإنسان.

وفى المدخل لوحة رخامية أثرية كانت تخص «مديرية الجيزة»، اشتراها المسيرى من بائع «روبايكي» بالصدقة، ومكتوب عليها «ديوان المديرية ١٨٨٦م»، وإلى جوارها بعض النباتات والزهور، وأسفل منها بلاطة زليج- أوقاشانى- تحمل اسم الدكتور عبد الوهاب المسيرى، وهو من عشاق هذا النوع من البلاطات، حيث نراه منتشرأ في جوانب الأبواب وأعلىها، وبعضها ذو زخارف نباتية، والبعض الآخر به كتابات مثل «بيت الإقبال» و«منزل السعد» و«بيت العز»، وهى عبارات تفاؤلية. كانت هذه البلاطات وعباراتها تنتشر في المنازل الإسلامية القديمة، وهى تعكس إقبال المسلم على الحياة ونظرة التفاؤلية، وإيمانه بالقضاء والقدر، الذى كتبه الله له.

ونرى الدكتور عبد الوهاب يحوّل «منور» المنزل- أو فناءه، كما كان يُعرف قديماً- من كونه مجرد مكان لتوفير الضوء والهواء داخل المنزل، إلى مكان

حتى^٢. كما كان في المنازل القديمة. فيزرع به الزهور وأشجار الزينة، ويزينه ببلاطات الزليج والقطع الأثرية والفنية. وقد استوحى هذا من المنازل الإسلامية، حين كان الفناء داخل المنزل هو محور الحياة به، لذا فقد كان صاحبه يحرص على جماله وزينته، على عكس المنازل المعاصرة التي تفتح على الخارج من خلال نوافذها. وهو ما ينقل إلى داخل المنزل الضوضاء والتلوث. فالفناء في المنزل القديم هو الروح التي تجسّد صفاء النفس الإنسانية من الداخل.

ولكى لا يشعر الإنسان بالملل داخل مسكنه، حوّل المسيرى الممرات وكَمَراتها (حوافها ذات الخرسانة المسلحة التي توجد في أولها) إلى أقبية وعقود وحواف منحنية، وهذا التحويل لا يجعل من يعيش بالمنزل يشعر بالملل، إذ أنه حوَّى عناصر زخرفية متعددة لا تَمَلُّ العين من مشاهدتها. فضلاً عن أن الشكل المسطح المجرد لا يعطى راحة نفسية، بينما الأشكال والحواف المنحنية تعطى درجة من التنوع. وتزيّن الجدران شمسيات وقَمَريات من الجصّ المعشّق بالزجاج الملون، تعكس عند اختراق أشعة الشمس لها ألواناً بهيجة داخل غرف المنزل.

أما نوافذ المنزل فقد جعلها ذات زخارف إسلامية، ولعل أبرزها «المشربية» التي في صالون الشقة، والذي توجد به دخلة حائطية لها إطار خشبي على هيئة عقد. وفي أركان المنزل المختلفة نرى تحفاً في غاية الغرابة، وأغربها على وجه الإطلاق «خاتمة الغلال»، وهي من الخشب، وعلى قاعدتها كتابات غائرة تحمل اسم صاحبها، وعبارات دُعائية كان الفلاح المصري يختم بها كوم الغلال الخاص به حتى لا يختلط مع أكوام غيره، وحتى يعرف في صباح اليوم التالي إن كان أحد سرق بعضاً منه أم لا، وهذا النوع من التحف اندثر استعماله حالياً.

واهتم المسيرى كذلك بالتحف الدمشقية فاقتنى عدداً منها، وخاصة التحف الخشبية. ومنها كرسي من الخشب يمثل أرقى ما وصل إليه الفن الدمشقي، وكذلك قطع من الخشب المحفور. ومن المغرب جلب مرآة لها إطار مزخرف بالوان فائقة الجمال، وزّعت بدقة بالغه على الإطار، وترى هنا وهناك في كل مكان في المنزل قطعاً يدهش المرء عندما يشاهدها. فهذا قُفْلٌ نحاسيٌّ من القرن الماضي، وهناك

عمود طعام من النحاس كان يصاحب عليّة القوم في رحلات الصيد، وتلك قطعة من النحاس كانت في سرير مصرى قديم كُتب عليها بالمقلوب «نام نوم العوافى يا جميل»، لتصبح مقروءة عندما تعكسها مرآة مقابلة للنائم، ومثل هذا النوع من الحيل الطريفة لم يبق له وجود حاليًا في أثاث المنزل المصرى. ولكل تحفة اقتناها الدكتور المسيرى قصة، من أطرفها عثوره مصادفةً على «فازات» زخرفية نادرة عند بائع لا يعرف قيمتها، فاشتراها منه بثمن معقول.

وفى إطار هذا كله لابد أن نتوقف أمام الشخصية الحضارية فى منزل المسيرى. فمعظمنا يترك مهمة تصميم المنزل للمعمارى والديكور لمهندس الديكور، إلا أن المسيرى شارك هنا فى التصميم والديكور، وهذا يجعلنا نعود إلى العصور الإسلامية حين كان المستخدم يشارك المعمارى فى التصميم، وبالتالي تيج المنشأة ملية لمتطلبات صاحبها، دون حاجة إلى إدخال تغييرات عليها، كما يحدث حاليًا من قبل معظمنا فى منازلنا التى يصممها مهندسون فى مكاتب مكيفة غير مراعين احتياجات المستخدمين. وقد جاء الديكور ليعبر عن فكر المسيرى وبشارته أيضًا، ومن ذلك زخارف الأرضيات الرخامية التى صمّمها وركبها العمال تحت إشرافه.

أوجد المسيرى فى منزله أثنائًا مطورًا من الطراز العربى الإسلامى يحاكي القديم ولا يقلده. هذا الطراز جاء منفتحًا على استيعاب الأساليب الأخرى، شرقية كانت أم غربية. وقد سمى المسيرى هذا الأسلوب بالأسلوب الاستيعابى، وبرزت فيه قدرته على استيعاب غرفة المائدة، وهى من الطراز الإنجليزى الذى يقال له «إدواردى»، فقد اندمجت ببساطة - بخطوطها المستقيمة - مع الطراز العربى الإسلامى.

ومن مظاهر هذا الأسلوب «الاستيعابى» أن الأبواب فى المنزل ليست متماثلة ولا نمطية، كل باب له شخصيته، ومختلف عن الأبواب الأخرى.

كما حرص الدكتور عبد الوهاب المسيرى على أن يجعل مجموعته متنوعة لتعكس الوحدة والتنوع فى فنون الإسلام. فقد جلب مثلاً من المغرب «بطة» من النحاس مزينة بالحفر البارز قليلاً بزخارف نباتية، وإبريقاً من تركيا مزخرفاً بزخارف

نباتية منفذة بالحفر، وهذا الإبريق يتميز بأنه ذو بدن كروي ورقبة طويلة رشيقة، يعلوها غطاءً على هيئة القبة ذات القطع المدبب، ويصل بين الرقبة والبدن يد رفيعة في انسياب يوحى بالتناسق بين أجزاء الإبريق، ويخرج من البدن صنبور يوحى بالحلية وهي واقفة، وهذا الإبريق -الذي كان يستخدم في الوضوء- يمثل قمة إبداع الفنان التركي. ولما كانت إيران قد تميّزت بإبداع خطاطيها فقد جلب منها لوحات قرآنية كتبت بالخط الفارسي الجميل على موادّ مختلفة.

ولعل أكثر الأشياء لفتًا للانتباه أيضًا في منزل المسيري، تقسيمة منزله إلى قسمين: الأول خاص، يعكس خصوصية الحياة العائلية، وبه غرف نوم وغرف خاصة بالمعيشة الأسرية. والثاني خاص به، يستقبل فيه ضيوفه ويقيم به صالونه، وبه مكتبه الخاص ومكتبه حافلة. ويربط بينهما ممرٌ يؤدي إلى داخل المنزل.

ولما كانت عمارة المسيري بمصر الجديدة مكونة من عدة أدوار يسكن هو وأسرته أحدها؛ فحينما رغب في بناء ثيلا، فقد بناها وفقًا للأغماط المعمارية التقليدية، فالطابق الأول خصصه للضيوف والاستقبالات والأعمال المعيشية لصاحب البيت، والطابق الثاني الذي يرتبط بالأول بسلم حلزوني خُصص لأهل البيت، أما ما يمكن أن نطلق عليه طابقًا خصوصيًا لا يرتاده الضيوف. واستغل السطح كحديقة للاستراحة في الهواء الطلق زين جوانبها بشرفات مستنّة، حتى لا ينتهي المنزل من أعلى بتلك النهايات الجامدة المعتادة.

وتتناثر على جدران منزل الدكتور المسيري لوحات فنية معظمها لفنانين مصريين، وأغلبها لصديقه الفنان حلمي التوني، وتوجد بينها لوحات لفنانين أجانب أبرزها لوحة من الإكوادور، تعبّر عن خصوصية المجتمع الإكوادوري.

ومجموعة الدكتور المسيري الخاصة رتّبها في منزله ترتيبًا يُشعّ إحساسًا بالذات الحضارية الإسلامية. فأنت حينما تشاهد قطعة من تركيا كالشيشة التركية ستجد رابطًا بينها وبين الشيشة المصرية، ليس في الاستخدام وحسب، ولكن أيضًا في التكوين الهيكلي للقطعة وفي الروح الزخرفية. وإذا كان الخزف والقاشاني متنوعًا بين التونسي والتركي فإنك ستجد بين النوعين انسجامًا لا تناقضًا. وعلى مقربة

منهما البطة المغربية التي يوجد في زخارفها رابط يربطها ببلاطات القاشاني .
والفنون الشعبية بالمجموعة تعبر عن تراث مصرى جعله يعبر عن ذاتية المصريين
وإبداعهم الفن من أجل متعة الغالبية لا لتمتع الأثرياء وحسب .

ويعكس كل هذا رؤية المسيرى السلبية في المتاحف العربية، حيث يرى أنها تفتقر
إلى رؤية واضحة تقدمها للإنسان العربى الذى يجب أن تعبر عن هويته، وهو ما
عبر عنه المسيرى حين نشر مقالاً فى مجلة المتحف العربى الكويتية العدد الرابع،
السنة الثالثة ١٩٨٨م، عن متحف النيجر والذات القومية السّمحة بقوله: «إن
متحف النيجر لا يفصل شيئاً عن شىء، إذ أنه يفترض أن الواقع الزمانى والمكانى
متصل لا ينقطع، وأن الإنسان لم يهزم الطبيعة وإنما يعيش فى أحضانها، وأن
التاريخ ليس فترات منفصلة وإنما تشكيل متكامل وعملية إبداعية لا تنفصم عراها،
وأن رؤية الذات لا تعنى بالضرورة التجانس الضيق. فيمكن للذات القومية أن
تكون هى نفسها وتضم جوانب من الآخر، كما أنه يمكن للذوات الوطنية المختلفة
أن تعيش فى انسجام تتفاعل وتخلق كلاً مبنياً على التنوع. وأن الماضى السحيق
يمكن أن يجد مكانه بجوار الحاضر، وأن الحضارة ليست إنجازاً جامداً ميتاً، وإنما
عملية متحركة مستمرة» .



وأخيراً، فلكى نضع مجموعة المسيرى، من حيث أهميتها، فى مكانتها فى
مصر؛ فإنها تأتى فى المرتبة الثانية بعد متحف الجمعية الجغرافية المصرية، والذى
يُعدُّ على إهمال المصريين إياه - أهم متاحفهم؛ لتنوع معروضاته، ولتعبيرها الجيد
عن المجتمع المصرى. أما من حيث القيمة؛ فهي لا تقدر بثمن، وهذا يعود إلى ندرة
بعضها من جهة، ومن جهة أخرى إلى أن مالكةا اختارها بعناية وعرضها بطريقة
خاصة. ويزيد من قيمتها أن مالكةا شخصية عامة لها تأثيرها فى الحياة الثقافية
والفكرية فى الوطن العربى .



الباب الرابع

شهادات ذاتية وموضوعية

تحية إلى المسيرى*

مقالة نقدية .. لا ذاتية ولا موضوعية!

أسامة القفاش**

فى بداية عام ١٩٩١م عرضت دار الأوبرا على المسرح الصغير سلسلة «ليال من السيرة الهلالية» كان يلقيها الفنان المرحوم عزت شوقى القناوى، وكنت فى هذه الفترة أعمل مع فرقة الورشة المسرحية كمحلل درامى، ومستشار للفرقة.

وكنت واقفاً مع الأستاذ الدكتور طارق على حسن رئيس دار الأوبرا وقتها على بوابة المسرح الصغير نستقبل الضيوف، ووصل الدكتور عبد الوهاب المسيرى وقدمنى له الدكتور طارق وسلمت عليه بحرارة، واندفعت أتكلم عن كتابه الأخير **الأزمة الصهيونية** كما كنت أسميه، وهز رأسه موافقاً، ثم دخل ودخلت. وكنت أحس سعادة شديدة، فالدكتور المسيرى من أبطالى الحقيقين، هو ونعموم تشومسكى ويان ميردال وودى ألين، وقد أتحت لى الفرصة لمقابلة ميردال، وها أنا أقابل المسيرى (وقد قابلت تشومسكى بعدئذ ولم يتبق إلا ألين).

فى اليوم التالى كنت جالساً قبل العرض بفترة أكتب شيئاً للفرقة وأشرب قديحاً

* هذه شهادات كتبها عددٌ من أصدقائه وزملاء وتلاميذ المسيرى على امتداد العالم العربى وأمريكا كذلك، وفيها يختلط الذاتى بالموضوعى، والخاصُّ بالعام، والذكريات بالآراء والمواقف الفكرية، وفى كل منها ملمحٌ خاص يقضى جانباً من جوانب هذه الشخصية.

** ناقد سينمائى مصرى.

كبيراً من القهوة سريعة الذوبان . حين رأيت د . المسيرى يتجه نحوى مسرعاً، قمت لأسلم عليه، فوجدته يبادرنى بسؤال : «كنت تقول كلاماً مهماً بالأمس، ولم أكن أركز معك، ولكن عند عودتي للمتلز تذكرته . ورغم أنى أتى كل يوم لأشاهد السيرة الهلالية فقد أتيت اليوم لأتكلم معك، فماذا كنت تقول؟» .

لم أدهش، فمن صفاتي ألا تأخذنى الدهشة فى المناقشات الفكرية، وتدهشنى أشياء صغيرة ككائنات البحر الدقيقة التى تتخذ من أصداف غيرها ملاذاً لها ومأوى . أخذت أتكلم عن «الأزمة الصهيونية» وكتاب «الأزمة الصهيونية وعن الأيديولوجية الصهيونية وكتاب الأيديولوجية الصهيونية وموسوعة اليهود واليهودية والصهيونية» . الخ .

سألنى : الكتاب اسمه «الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية» . لماذا تسميه «الأزمة الصهيونية»؟ قلت : لأن الانتفاضة الفلسطينية المباركة (التي كتبت عنها مقالتي في الشعب عن الثورة باستخدام البطيخة كنموذج معرفي ناكل قلبه وأبّه ونغيط العدو بألوانه - التي هي ألوان العلم الفلسطيني - ونلقى عليه قشره) هي التي أظهرت تلك الأزمة المستمرة والبنوية الكامنة في النسق الصهيوني ذاته .

ضحك ورضى وقال : لنلتق غداً في منزلي .

ومنذئذ استمرت صداقتنا بقوة .



علاقة المسيرى بأصدقائه وتلاميذه، بل وحتى أولاده، تستحق منا وقفة تفحصية . فهي علاقة مثمرة ومنتجة في كل الأحوال . المسيرى يدفع الجميع دفعاً إلى الإنتاج والنقد والكتابة، ويحركهم في إطار رؤيته؛ فيتفاعلون ويتعدون عنه وينقدونه وينتقدونه، ولكنهم في النهاية يحبونه .

ذهبت ذات مرة (وكنّا معاً في الأردن نسجل برنامجاً لشبكة ART الفضائية العربية) لزيارة معالي الوزير الدكتور ناصر الدين الأسد العلامة المشهور . وهناك دار نقاش عن تحقيق التراث ومشكلاته، وقال المسيرى رأياً لم يعجبني فتقدته

وفنّده، وهنا قال الدكتور المسيرى: «د. أسامة هو الناقد الخاص بى، فقديماً كان لكل أمير أو قائد شاعره الخاص الذى يمدحه، وأنا لم أشد عن هذه القاعدة، فلى ناقدى الخاص الذى ينقذنى!». .

هذه العلاقة القوية والمتجة تؤدى دائماً إلى كتابات قوية ومختلفة عن المألوف والسائد. فكل أصدقاء وتلامذة المسيرى يكتبون وتتأثر كتاباتهم بمقولاته ومصطلحاته، إن سلباً أو إيجاباً.

فى موسوعته الكبرى يقول إنه تأثر كثيراً فى كتابته بصديقيه د. هبة رؤوف (المدرس المساعد فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية)، ود. أسامة القفاش (الناقد والمخرج السينمائى). وفى الحقيقة فإن تأثيره على الاثنين واضح وكبير. فمن ضمن مجالات التأثير تلك، مفهوم التحيز، والذى أصبح مفهوماً محورياً فى «القاموس المسيرى» الذى يستخدمه أصدقاؤه وأحباؤه وتلامذته كثيراً، حتى إن كلمة «التحيز» فى ذاتها صارت علامة على التأثر بالمسيرى، حتى إننى فى جلسة مع مجموعة من الأصدقاء من سوريا فوجئت بأحدهم يقول لى تعقيباً على استخدامى كلمة «التحيز» «لماذا تتأثر بالمسيرى إلى هذا الحد؟». فقلت له: إن التحيز جزءٌ من كل، وإن التأثر بالمسيرى لا يتوقف عنده، فالمهم هو إدراك التحيز ومن ثمَّ قبول التحيز، وبالتالي إدراك تحيزات الآخر الذى هو مرحلة هامة لقبول الآخر وتفهمه. إن إدراك التحيز يجعلنا ندرك أن المطلوب ليس تفسيراً مطلقاً صالحاً لكل زمان ومكان، وإنما تفسير أقرب إلى الدقة فى لحظة زمنية بعينها. تفسير يرى مستويات الظاهرة المختلفة ويدرك تركيبيتها وأبعادها ومن ثمَّ يلحظ قدرتها على الحركة عبر مسارات التاريخ. وإدراك التحيز جزء من المنهج الذى يستخدمه المسيرى، وليس كلَّ المنهج.

يكتب الدكتور المسيرى عن التحيز وإدراكه ومعاييره وأهميته وحتميته، ويحكى عن ذكرياته فى دمنهور وفى جامعتى الإسكندرية وكولومبيا بالولايات المتحدة وفى السعودية والمكسيك وإنجلترا وفرنسا ولبنان وجنوب أفريقيا والأردن. يكلمننا عن مسرح «النو» و«الكابوكى» والقصيدة الشعرية اليابانية القصيرة، وفى نفس الوقت يعرِّج على قصته مع عامل فى مصنع أبيه الحاج الحُصافى المسيرى فى دمنهور.

يحكى عن الانتفاضة الفلسطينية والنموذج الانتفاضى الذى لا يخمد ولا يشتعل ولكن يستمر، ثم يكلمنا عن ابته د. نور المسيرى وترجمتها القصص الفلسطينية القصيرة. يكتب عن اليهود واليهودية والنموذج المعرفى والحلولة والجماعة الوظيفية والعلمانية الشاملة، ثم يقص لنا قصته مع صديقه وتلميذه أسامة القفاش وهبة رؤوف. وهكذا يتكلم عن زوجته السيدة الأستاذة الدكتور هدى حجازى، ثم ينطلق إلى آفاق «الإبستمولوجية»، ويعرِّج على ابنه ياسر المسيرى وحفيديه نديم وأدهم. وهكذا، فى تواصل مستمر لا ينقطع يتحرك المسيرى فى عمله الواحد المستمر، الذى هو قصة حياته، وهو أيضاً إنجاز الفكرى.



بعد أن أنهى الدكتور المسيرى الموسوعة - كما كنا نحن القريين منه نسميها - أصيب بأزمة مرضية. قلت له: إنها أزمة انفصال الجزء عن الكل! أزمة انتهاء الموسوعة بحق والحاجة إلى عمل جديد. فطوال ٢٥ عاماً - هى عمر كتابة الموسوعة وإنجازها - كان الدكتور المسيرى يقول دائماً: قاربت على الانتهاء. وطوال ٩ سنوات عملت معه فيها وعرفته وصادقته كان يقول: الموسوعة تنتهى فى سبتمبر هذا العام، أو ديسمبر هذا العام، أو يناير العام القادم. . . إلخ. كل عام بنفس الطريقة. وفجأة، انتهت الموسوعة، وفجأة وجد المسيرى نفسه مطالباً بإنجاز أعمال جديدة وإيجادها (موسوعة العلمانية الشاملة، موسوعة نقد الفكر الغربى)، ماذا سيفعل؟!

هل سيقدر أن يضيف شيئاً فى مستوى نموذجيه التفسيريين الأساسيين: الحلولة الكمونية والجماعة الوظيفية؟

هل سيجد من يساعده مثلما حدث فى الموسوعة؟

إنه يبحث عن العمل والفكر والمجهود ذهنى، وتلك أهم سماته.

لقد تحول المسيرى إلى «جماعة وظيفية» فى ذاته. «جماعة»؛ لأنه ليس فرداً ولا مؤسسة بالمعنى المؤسسى الحداثى، ولكنه شبكة صداقات ومعارف وعلاقات قوية

تجبه وتساعده . و«وظيفية» ؛ لأن حياته ومتعته وعمله أصبحت كلها مسخرة للفكر وللإنتاج الفكرى التجديدى الاجتهادى . أصبح يؤدي وظيفة محددة فى المجتمع هو ومن معه . وظيفة لا يقوم المجتمع بها ، ولا يريد أن يقوم بها ، وتلك هى مهمة الجماعة الوظيفية . ولكنها جماعة وظيفية بدون حلول ، بدون أن تظن فى نفسها القداسة والتسامى عن الدنس .

المسيرى صار ما يفعله . والفعل الاجتهادى صار هو المسيرى .

أستاذى العزيز ، كل موسوعة وأنت طيب!



«المثقف» إذ يلحظ الروابط بين الأشياء

جلال أمين*

فى خطاب كتبه أينشتاين لأحد أصدقائه، وردت العبارة الآتية:
«ما أروع ما يشعر المرء كلما استطاع أن يتبين الوَحْدَةَ والارتباط بين عدد من الظواهر التى كانت تبدو من قبل منفصلة تمام الانفصال!».

كان أينشتاين يعبر فى هذه الجملة عما شعر به عندما نجح فى اكتشاف ما يوجد من تشابه واتساق بين الخصائص الطبيعية الموجودة فى أصغر الأجسام، وتلك الموجودة فى أكبرها. ولكن من الممكن أن تُستخدم نفس العبارة لوصف أحد العناصر الأساسية فى تعريف «المثقف». فهذه القدرة، بل الميل الطبيعى إلى اكتشاف الروابط القائمة بين أشياء قد تبدو لنا غير مرتبطة، هى فى رأى إحدى السمات الأساسية التى تميّز «المثقف» intellectual عن غيره. فالصفة الحاسمة هنا ليست هى تحصيل درجة معينة من الثقافة أو المعرفة، بل هى هذه القدرة على رؤية المشترك بين الأشياء التى تبدو مختلفة، ورؤية العلاقة بين أشياء تبدو منفصلة.

بهذا المعنى أعتقد أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى هو «المثقف» بامتياز.

إذا حظيت مرة بالاستماع إلى حديث له، فقد تسمع خلال دقائق محدودة عبارات تربط بين أشياء مثل الوضعية المنطقية ونظرية داروين، بين المأكولات

* أستاذ الاقتصاد بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.

الأمريكية السريعة وفلسفة ما بعد الحداثة، بين مبدأ المنفعة وهتلر والصهيونية وشبكة الـ CNN والتليفون المحمول... إلخ. وهو ليس ربطاً اعتباطياً، بل هو ربط جذاب جداً ومثير للفكر والتأمل. وهو يفعل ذلك أيضاً في كتبه ومقالاته.

في كتابه **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ**، على سبيل المثال، يبين د. المسيرى الشبه الشديد بين إبادة اليهود على يد النازية وبين إبادة وقهر الفلسطينيين على يد الصهيونية، وكذلك مختلف أعمال الإبادة التي ارتكبها الغرب في تاريخه الحديث: من إبادة الهنود الحمر في أمريكا، إلى إبادة سكان أستراليا الأصليين، إلى إبادة الآلاف من اليابانيين بالقنبلة الذرية... إلخ. ولكن الأهم من ذلك - وهذه هى قضية الكتاب الأساسية - أنه يربط بين عمليات الإبادة هذه وبين أسس الحضارة الغربية نفسها، فيعتبر أن النازية والصهيونية، وما ارتكبتاه من أعمال، نتاج طبيعي و«شرعى» للحضارة الغربية نفسها، أى أن هناك شيئاً فى هذه الحضارة يؤدي بطبيعة الحال إلى مثل هذه الأعمال البالغة التدنى.



قد تختلف مع د. المسيرى حول هذه الفكرة أو تلك، أو حول المدى الذى يذهب بفكرته إليه، ولكنك لا يسعك إلا أن تطمئن إلى أن كتاباته وأحاديثه سوف تنجح دائماً فى شحذ الفكر، وفى تسليط ضوء ساطع على جوانب كنا من قبل غافلين عنها. وهى قدرة وميل طبيعي أندر بكثير جداً مما نظن!



التعب المتعب .. بحثاً عن الكمال)

حلمى التونى*

الكلام عن الدكتور عبد الوهاب المسيرى صعبٌ بعض الشيء؛ لأنه رجل متعب! فالحديث معه يحتاج إلى مجهود وتركيز، فأنا عندما أشرتُك معه فى مناقشة أخرج منها مرهقاً وكذلك أحسبني سأكون عند الحديث عنه!

وإتعب المسيرى يكمن فى أنه من القلة الباحثة عن الكمال . فقد اشتركت معه فى موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية مشرفاً على الجوانب الفنية فى الإخراج، فكنت أفاجئ دوماً بأنه لا يمل من التغيير والتعديل، مدفوعاً بقلق البحث عن الأكمل والأجود.



سبقت سُمعةُ المسيرى معرفتى إياه . فقد عشت فى لبنان فترة طويلة، وكنت أتحرك فى دوائر القومية العربية والقضية الفلسطينية، وكان اسم المسيرى يتردد أمامى كثيراً باعتباره واحداً من أبرز المهومين بهذه القضية، ولا أدري لماذا انطبع فى ذهني أيامها أنه رجل عجوز! فلما عدتُ إلى مصر فى منتصف الثمانينات من القرن الماضى أسعدنى حظى بالتعرف عليه، فاكشفت عالماً كاملاً من الغنى والتعب . كما اكتشفت أيضاً ما كنت أبحث عنه وأعتقد أنه الأمثل، وهو غودج العالم والمثقف

* فنان تشكيلى مصرى . رئيس التحرير الفنى لمجلة الكتب : وجهات نظر . القاهرة .

الشامل، الذى لا تقف حدود علمه وثقافته عند حقل تخصصه الدقيق، بل تتعداه إلى مختلف جوانب الحياة.

والمسيرى واحدٌ من هذه القلة النادرة.

فهو متخصص فى الأدب الإنجليزى، ولكن القضايا الوطنية والقومية تملأ عليه حياته. كما أنه ليس مُنَبَّئ الصلة بأدبه العربى؛ فهو منتم إلى الحضارة الشرقية العربية الإسلامية، يعيش فيها، ويتمى إليها، ويفخر بها أيضاً، من غير أن يتعصب لها تعصباً أعمى. فعلاقته بالأدب والثقافة عموماً - شرقية أو غربية - علاقة تركيبيّة اجتهادية، يأخذ منهما بقدر ما يضيف إليهما برؤيته وتصوره.



وعلاقة المسيرى بالفن وثيقة جداً. فقليلون جداً ممن عرفت من المثقفين أولئك الذين يهتمون بالفن اهتماماً حقيقياً وواعياً، لا يقتصر عند مجرد اقتناء الأعمال بسبب يُسرهم المادى! فهو يهتم بالفنون التشكيلية، وألوان الموسيقى المتنوعة، وأنماط العمارة والزخرفة، بوعى ثاقب، ورؤية حضارية شاملة. ويعرف هذا عنه كلُّ من قرأ له، أو التقاه فى دار الأوبرا مثلاً، أو اصطدم به فى المعارض الفنية، أو زاره فى بيته المتحفى الذى يعكس شخصيته المركّبة، ويُظهر حسّه الفنى وتذوقه، وانتماءه أيضاً.

كما أنه «أظهر» فى السنوات الأخيرة بعض مغامراته الفنية فى الكتابة للأطفال والكتابة الشعرية؛ فإذا به يتجلى فى كتابته الفنية هذه بأعماق شخصيته الحقيقية، شخصية الفنان الحساس، الساخر اللامح!



محطّم أسطورة المؤامرة !

حمد بن عبد العزيز بن حمد العيسى*

إذا كانت صحيفة نيويورك تايمز صنفت - بحق - المفكر الأمريكي الأشهر نَعم تشومسكى بأنه «أهم مفكر على قيد الحياة»، فإن الدكتور عبد الوهاب المسيري يمكن تصنيفه بسهولة بأنه «أهم مفكر عربي على قيد الحياة».

* * *

تعرفت على الدكتور المسيري فكرياً عام ١٩٨٠ عندما قرأت الجزء الأول من كتابه الأيديولوجية الصهيونية : دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة الصادر في سلسلة عالم المعرفة الكويتية . بهرني الكتاب بعمق مادته ، وما يتضمنه من المقدرة التحليلية الرائعة ، مقارنةً بالكتب التي سبق أن قرأتها حول نفس الموضوع . ومنذ ذلك الحين بدأت في تتبّع جميع أعمال الدكتور المسيري من مقالات وكتب ، وخاصةً مقالاته التي كان يكتبها في جريدة الرياض عندما التحق بهيئة التدريس في قسم اللغة الإنجليزية بكلية الآداب في جامعة الملك سعود بالرياض في الثمانينيات .

أعترف أن الدكتور المسيري صنع تحولاً كبيراً في فكري ، حيث قضى - ولله الحمد - بصورة شبه نهائية على «نظرية المؤامرة اليهودية» . ورغبةً مني في الإيجاز - حيث أكتب هذه السطور من بيروت ، وأثناء فترة نقاهة بعد وعكة صحية - سوف أقدم مثالين من

* مثقف وكاتب سعودي .

التفكير التأمري السائد في عالمنا العربي ، والذي لم يعد له وجود في عقليتي بفضل الدكتور المسيري .

المثال الأول نتج عن قراءة كتاب الدكتور المسيري الرائع **اليده الخفية : دراسة في الحركات اليهودية الهدامة والسرية** الصادر عام ١٩٩٨ . قدم الدكتور المسيري في هذا الكتاب الهام دراسة غير مسبوقه عن التفكير التأمري - في عالمنا العربي على الأخص - حيث تُنسب إلى اليهود قوى خارقة ويدٌ خفية في كل مكان وزمان تقريباً ، وقام الدكتور المسيري بتحليل وشرح الكثير من التصورات التأمرية مثل : **بروتوكولات حكماء صهيون** ، **الماسونية** ، **اللوبي اليهودي** ، **العبقريّة اليهودية** ، وغيرها . وقد اقتنعت بجميع تحليلاته - تقريباً - في هذا الكتاب ووجدتها معقولة جداً ، وسأكتفى بأشهر تصور تأمري . حيث أكد الدكتور المسيري أن الرأي السائد في الأوساط العلمية المحترمة أن ما يطلق عليه «بروتوكولات حكماء صهيون» هو وثيقة مزورة قام بنشرها شخص روسي يُدعى سيرجي فيلوس عام ١٩٠٥ ، بعد أن نقلها في كتيب فرنسي كتبه صحفي يُدعى موريس جولي ، يسخر فيه من نابليون الثالث بعنوان **حوار في الجحيم بين ماكيافللي وموفتسيكو** . وقد تم نشر وتوزيع البروتوكولات بإيعاز من الشرطة السياسية الروسية ، وذلك للنيل من الحركات الثورية - التي كان يكثر انتماء اليهود إليها لكونهم من الأقليات - ، ومن أجل زيادة التفاف الشعب حول القيصر والطبقة الأرستقراطية والكنيسة بتخويفهم من المؤامرة اليهودية العالمية الخفية . وانفرد الدكتور المسيري بتقديم دراسة معمّقة عن عناصر خطاب البروتوكولات ، أثبت فيها صحة الرأي القائل إنها وثيقة مزورة . وبعد قراءة هذا الكتاب قمت بالاستغناء عن الكتب «الخرافية» التالية من مكتبتى :

بروتوكولات حكماء صهيون ، ترجمة : محمد خليفة التونسي .

أحجار على رقعة الشطرنج ، تأليف : وليم فاي كار .

حكومة العالم الخفية ، تأليف : شيرين سبيير يدوفيتش .

وآليت على نفسى ألا أشغلها بمثل هذه الترهّات فى قابل الأيام!

وأما المثال الثانى فيتعلق بالاعتقاد التأمري السائد بسيطرة اللوى اليهودى على سياسة الولايات المتحدة الاستراتيجية، خاصة فيما يتعلق بالشرق الأوسط. لقد دحض الدكتور المسيرى هذه الصورة التأمريّة «المبسّطة» فى حلقة برنامج «بلا حدود» التى بثتها قناة الجزيرة فى نوفمبر ٢٠٠٠، حيث أكد الدكتور المسيرى أن اللوى اليهودى يؤثّر فى سياسة الولايات المتحدة وعملية صنع القرار بمقدار دخوله ضمن استراتيجيتها، بل وتحدى الدكتور المسيرى أن تكون المصالح اليهودية قد تغلبت على مصالح الولايات المتحدة عند حدوث أى تناقض بين الاثنين. ويبنى الدكتور المسيرى رؤيته هذه على أساس أن الاستراتيجية الغربية، ومن ضمنها استراتيجية الولايات المتحدة، قد تحدت فى منتصف القرن التاسع عشر على أساس تقسيم العالم العربى والإسلامى من خلال القضاء على الدولة العثمانية، وهذا القرار اتُخذ قبل ظهور الكيان الصهيونى. وهو بهذا، لا يُقلّل من شأن اللوى اليهودى، ولكنه يرى أنه يجب أن يُفهم ضمن سياق المصالح الاستراتيجية العليا للولايات المتحدة وأوربا.

وختامًا، لا أزال أذكر جملة قالها الدكتور المسيرى فى أحد لقاءاته التلفزيونية، وأجدها غاية فى الأهمية، حيث قال: «إن نظرية المؤامرة ليست نظرية، بل إشاعة!». إن التفكير التأمري السائد فى العقل العربى هو أساس الهزيمة النفسية التى لا يشعر بها العربى، وهو الذى يضخّم من هيبة الكيان الصهيونى، وبالتالي يحقق انتصاره بدون الحاجة إلى معارك عسكرية. ومن هنا تكمن ضرورة الاهتمام برؤية الدكتور المسيرى فى هذا السياق.



أما على المستوى الشخصى؛ فقد كنت محظوظًا جدًا حيث تشرفت بلقاء الدكتور المسيرى مرتين. الأولى فى معرض القاهرة للكتاب فى فبراير ٢٠٠٠، وكان لقاءً عابراً لبضع دقائق. والمرة الثانية كانت فى ٢٤ أكتوبر ٢٠٠١، عندما سافرت خصيصاً إلى القاهرة للاطمئنان على صحته بعد أن علمت بعودته من رحلة علاجية بأمريكا، وتشرفت بلقائه فى منزله، حيث بهرنى ببساطته وتواضعه الجَمُّ

وروحه المرحه . وعندما سألته عن طبيعة مرضه أجبني بخفة دمه التلقائية : «شارون وما يفعله الفلسطينين!» . ولاحظت تأثير المرض عليه ، حيث حدّ من تحرّكه بصورة طبيعية ، ولكنه أدهشني بحيويته عندما أفادني أنه يعمل على الانتهاء من موسوعة العلمانية الشاملة في أربعة أجزاء ، وأنه بدأ العمل بالفعل في موسوعة إسرائيل .



إن الدكتور المسيرى بالفعل هو - كما قلت أكثر من مرة ، في أكثر من مكان - «أهم مفكر عربى على قيد الحياة» . أسأل الله أن يبارك في عمره ، وأن ينفع العرب والمسلمين بعلمه الغزير .



الهُدُودُ

صورة شخصية ١

خَيْرَى شَلْبَى*

هُدُودُ سُلَيْمَانَ كَانَ فَصِيحًا، بَلْ كَانَ أَدِيبًا وَشَاعِرًا، وَكَانَ ذَكِيًّا لَطِيفًا، وَكَانَ صَدِيقًا حَمِيمًا. أَنْخِلَهُ وَقَدْ جَلَسَ إِلَى سُلَيْمَانَ وَلَكَزَهُ فِي كَتِفِهِ بَعْشَمٍ وَحَمِيمِيَّةٍ إِذْ يَقُولُ: «جِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بَنِيًّا عَظِيمًا».

هُدُودُ سُلَيْمَانَ لَمْ يَكُنْ رَجُلَ مَخَابِرَاتٍ بِالْمَعْنَى الضَّيِّقِ. لَا، وَلَمْ يَكُنْ جَاسُوسًا لِسُلَيْمَانَ. وَإِنْ كَانَ مِنْ خَاصَّةِ أَصْدِقَائِهِ بَيْنَ الطُّيُورِ الَّتِي يَعْرِفُ سُلَيْمَانَ لُغَاتِهَا كَأَحَدِ أَبْنَائِهَا.

هُوَ طَائِرٌ رَحَالٌ. مِنْذُ عَلِمَتْ بُنَيْتُهُ أَنْخِلُهُ بَاحِثًا عَنِ الْحَقِيقَةِ، يَطِيرُ وَرَاءَهَا إِلَى أَعْبَدِ مَكَانٍ فِي الْأَرْضِ. كُلُّ الطُّيُورِ تَهَاجِرُ فِي طَلَبِ الدَّفءِ أَوْ الْغِذَاءِ أَوْ الْمُنَاقِصِ الْمَلَائِمِ، إِلَّا الْهُدُودَ، يَسَافِرُ فِي طَلَبِ الْمَعْرِفَةِ، ثُمَّ يَنْتَقِي مِنْهَا مَا يَخْدُمُ صَفِيَّةَ سُلَيْمَانَ، فَيُبَلِّغُهُ إِيَّاهَا. وَعِنْدَ التَّبْلِغِ لَا يَبْدُو كَمَنْ كُفِّلَ بِأَمْرِ فَجَاءَ بِخَبْرِهِ لِسَيِّدِهِ فِي أَدَبٍ وَاحْتِشَامٍ وَرَهْبَةٍ. لَا، لَقَدْ كَانَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ مُحَدِّدًا فِي رَسْمِ شَخْصِيَّتِهِ بِدَقَّةٍ، إِذْ مِنْ خِلَالِ صِيَاقَةِ هَذِهِ الْعِبَارَةِ وَحْدَهَا: (جِئْتُكَ مِنْ سَبَأٍ بَنِيًّا عَظِيمًا) بَدَأَ صَدِيقًا يُؤَدِّي خِدْمَةَ لَصَدِيقٍ، كَانَ مُسَافِرًا إِلَى الْخَارِجِ وَأَتَى لَهُ بِهَدِيَّةٍ: جَبَتْ لَكَ حَتَّةً دِينَ هَدِيَّةً، مِثْلًا. . . مِثْلًا!

* كَاتِبٌ وَرَوَائِيٌّ مِصْرِيٌّ.

هذه الرأس الدقيقة لا يُستهان بها . صحيحٌ، هي تكاد تكون بلا حجم مذكور، لكنها صورة مصغرة لذاكرة الكون منذ بدء الخليفة إلى اليوم .

أرأيتَ إلى شكله الجميل البديع كتُحفةٍ إلهية خلقت كي تكون سفيرةً لدولة الجمال . . لأمة الألوان!

يا ربى، أهى صلاةُ الألوان فى محرابك الكونى الواسع؟!

إن الألوان تصلى بورع وتقوى، كاشفةً بديعِ صنّعتك . صلاتُها قصائدٌ من الحرير منسوجةٌ من الأحمر والأصفر والأسود والبَينَينَ، كأنها درسٌ عميق فى علم التمييز، فى الفروق الحادة بين شخصيات الأشياء المرئية!

أهدُّه سليمانَ يذكّرُنِي بالدكتور عبد الوهاب المسيرى؟
أم أن عبد الوهاب المسيرى هو الذى يذكّرُنِي بهدُّه سليمان؟!
كلاهما فيه من الآخر شىءٌ كثيرٌ .

* * *

الواقع أن عبد الوهاب المسيرى يذكّرُنِي بالهدُّه منذ رأيتُه أولَ مرةٍ أمام «فرش» مدبولى فى ميدان سليمان - سليمان باشا، وليس سليمان النبى! - يلقَّب فى الكتب المعروضة على الرصيف، وكان ذلك فى يومٍ ما، فى شهرٍ ما، فى السنوات الأولى من عقْد ستينيات القرن الماضى .

يوماً ما - ويا للُمصادفة السعيدة - كنت قد اشتريت نسخة من موسوعته الأولى، التى كانت نواةً صغيرة لموسوعته الكبيرة عن اليهودية والصهيونية، تلك التى صدرت عن مركز الدراسات الاستراتيجية التابع لجريدة الأهرام .

شاب «مقروض»، «مقطّط»، كان هناك من يضحك عليه ويأكل عشاءه كل يوم، فيما هو من قَرط الخجل والحياء لا يعترض ولا يشكو، بل لعله من قَرط إنسانيته يتبرع بطعامه كله لمن يعرف أنهم جِيع!

على وجهه براءةٌ مقرونة بشموخ إنسانى . يُطلُّ من عينيه بريقٌ يخترق المنظارَ

الطبيّ مثل كاسحات ضوئية تُمشط الطريق أمام عينيه، حيث يبدو البريق الضوئي المنبعث من المنظار بسرعة هائلة وكأنه «الموتوسيكل» الذي يتقدم موكبٌ جلالة الملكة التريسة. مع أخذتها على كرسى الحديد على هيئة عينيّن ذكيتين خجولتين نفاذتين. حذّة نفاذهما مخففةً بابتسامة تترقرق في مويجات حانية أسيرة. عينان لهما تاريخٌ عريقٌ في مطالعة الكتب واستقراء غوامض الكون.

أنفٌ دقيق كحجر كريم، كفصٍّ من العقيق النقيّ في خاتمٍ ذهبي، يبدو وكأنه لا وظيفة له إلا كمرتكزٍ للمنظار الطبي.

الوجه دائريٌّ كدبلة الزواج السمكية، تبدو كدائرة لاصطياد ألوان قوس قزح وإعادة بثّها طازجةً. ولهذا فأنت حين تنظر في وجه الدكتور عبد الوهاب المسيري تشعر أن الجو صحوٌ بأشعة الشمس بعد هطول المطر.

كان ذلك الشاب يبدو خفيفاً رشيقياً نشطاً، جميلاً جماله من النوع الداخلي الذي تنعكس ألوانه الزاهية على المظهر الخارجيّ.

أول ما يتبادر إلى الذهن لدى رؤيتك ذلك الشاب لأول وهلة هو أن هذا التكوين الرقيق، المتفتح كالوردة، لا بد من أن يكون فناناً، شاعراً، أو موسيقياً، أو رسّاماً.

وهكذا كنت أراه. مع أنني كنت أعرف أنه باحث دءوب، وأنه مشروع مفكر سوف يكون ذا شأن في قابل الأيام، وأن التحاقه ببلاط صاحبة الجلالة كباحث في مركز الدراسات الاستراتيجية بجريدة الأهرام ليس إلا محطة مؤقتة يبدأ بها الطريق الصعب من أوله.



أكثرُ من هذا، كنت أعرف الدكتور عبد الوهاب المسيري معرفةً عائلية.

كنت في صباي طالباً بمعهد المعلمين بمدينة دمنهور. وصحيح أنني كنت أسكن في حي إفلاقة على الضفة الأخرى لترعة المحمودية، إلا أن إقامتي الدائمة كانت في منطقة السوسى وشارع الصاغة وشارع المديرية حيث يسكن أقارب لي في شارع

الصاغة وهم من عليّة القوم، مما أتاح لى التعرف إلى عائلات كثيرة ذات أصول متجذّرة في دمنهور، ومن بينها عائلة المسيرى. وكان أستاذى الأديب عبد المعطى المسيرى -يرحمه الله- قد أضفى على هذه العائلة سحرًا أسطوريًا، ونكهة ثقافية عريقة. كان صاحب مقهى، ورئيسًا لجمعية أدباء دمنهور، وله كتب بديدة فى القصة القصيرة والمقالات النقدية يطبعها على نفقته الخاصة طباعة أنيقة فاخرة، وحين كان يتكلم عن عائلته يخيل إلى أن جميع أفرادها يعشقون الجمال والثقافة. ولم أكن أعرف مدى صلة القرّبي بين أستاذنا عبد المعطى المسيرى وعائلة عبد الوهاب المسيرى، ولكنى أصبحت شغوفًا بعائلة المسيرى لمجرد أنها تحمل اسم استاذى الحميم.

وكان لعبد الوهاب زملاء فى الجامعة يجلسون معنا فى مقهى المسيرى للمشاركة فى المناقشات الدائرة حول قضايا الأدب والفن بين كبار رواد المقهى، وقد تردد اسم عبد الوهاب فيما بيننا باعتباره من هواة كتابة القصة القصيرة مثل: بكر رشوان ومحمود أبو المجد على ورجب البنا ورسمى عامر، الذين كانوا يكبرونه بعدة أعوام. وكنت قد نسيت له لفترة، ازدحمت فيها حياتى بمشاكل البحث عن الذات فيما بين الإسكندرية والقاهرة، إلى أن فوجئت باسمه يبرز على صفحات جريدة الأهرام، فتولّدت فى قلبى فرحة مشرقة كأننى التقيت أحد أقاربي بعد غيبة طويلة. وضوّعت فرحتى بصدور الموسوعة ذات الغلاف الأبيض الجميل، التى تناول لأول مرة فى ثقافتنا العربية الحديثة -اليهود واليهودية والصهيونية بأسلوب علمى متجرد من روح التعصب والعاطفية البدائية.



العظماء - فى المأثور الثقافى القديم - هم أولئك الذين يقدمون لأمتهم ما تحتاج إليه بالفعل فى لحظة معينة من لحظات التاريخ الحاسمة. وفى تقديرى أن تلك الموسوعة التى أنجزها المسيرى فى ستينيات القرن الماضى تضع مؤلفها فى قائمة عظماء مصر المعاصرين. فما بالك بالموسوعة الكبيرة عن اليهود واليهودية والصهيونية بمجلداتها الثمانية؟

كانت فكرتنا عن اليهود واليهودية والصهيونية خليطاً من «الفلكلور» والخرافات، والاجتهادات الصحفية الباحثة عن الإثارة. كانت فكرة غائمة تغيب عنها الحقيقة غيابةً كاملاً. وأحياناً كان البعض منها ينقل أفكاراً مغلوطة عن مثقفي الغرب الأوربي وأمريكا، وتقر هذه الأفكار عبر أقلام صحفية «خطأفة» تضيء عليها مزيداً من الخلط والتشويش.

كنا في متاهة حقيقية. وكشأننا دائماً في كل الأمور لا نكتشف احتياجنا إلى الشيء إلا حين نصدم بفقدانه بشكل مباشر، فنروح ونجتهد في البحث عنه، وقد نخترعه اختراعاً. وقد نبعت حاجتنا إلى فهم الشخصية اليهودية والمخطط الصهيوني بعد أن دخل الصدام بيننا وبين إسرائيل مرحلة المواجهة المسلحة التي هُزمت فيها في عام ٦٧ من القرن الماضي. عند ذلك بدأنا نتلمس الطريق إلى فهم طبيعة هذا العدو الشرس الرابض على حدودنا، بل وفي قلب أمتنا العربية. وكانت محاولات أنيس منصور بعنوان «اعرف عدوك» أشبه بمعلومات مدرسية، ولكنها مصوغة بأسلوب مراوغ برّاق لا يضيف إلى الأفهام شيئاً حقيقياً، بل هو يؤثر عليها تأثيراً سلبياً حيث يبدو العدو في هذه الكتابات كتنين خرافي لا قبل لنا بمقاومته. ولهذا جاءت الموسوعة الأولى للمسيحي كالغيث لأرض «شرقانة». كانت مشعلاً أضاء كل جوانب الحقيقة، وعلمنا كيف نبحت في أمر هذا العدو، وكيف نفهمه على النحو الصحيح.

وبعدما يقرب من رُبع قرن فاجأنا عبد الوهاب المسيري بموسوعته الكبيرة عن اليهود واليهودية والصهيونية، فإذا بها عملٌ فذٌ بمعنى الكلمة، يضع أماننا وبدقة علمية. كل ما يُهمنا أن نعرفه عن الظاهرة اليهودية الصهيونية. يقول في تعريفنا بهذه الموسوعة المتفردة: إنها «دراسة لحالة محددة، هي اليهود واليهودية - في الحضارة الغربية أساساً - والصهيونية وإسرائيل، وهي دراسة تاريخية اجتماعية مقارنة تركز على العلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية بين أعضاء الجماعات اليهودية - ذلك المستوطن الصهيوني - من جهة، وأعضاء المجتمعات المختلفة من جهة أخرى، كما تركز على الأبعاد المعرفية لهذه العلاقات. لكن هذه الدراسة، رغم أنها دراسة

حالة، إلا أنها دراسة لنماذج تحليلية مركبة ذات مقدرة تطبيقية تتجاوز الحالة موضع الدراسة، فهذه النماذج تتوجه إلى قضايا عامة مثل: علاقة الأقلية - خاصة أعضاء الجماعات الوظيفية - بالأغلبية، وعلاقة الأقليات بالدول القومية المركزية، وطبيعة الحضارة الغربية الحديثة، وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الحلولية بالتوحيد، وعلاقة الفكر بالمادة، وعلاقة الذات بالموضوع، والصراع بين الواحدية المادية والثنائية الفضفاضة».

ويستطرد المسيرى: «والجماعات اليهودية تشكل جماعات وظيفية مثل كل الجماعات الوظيفية الأخرى، لكن وجودها داخل الحضارة الغربية أعطاها تفرّداً معيناً. وهى تتفاعل مع المجتمعات العلمانية ومع التشكيل الإمبريالى تتفاعل الجماعات البشرية الأخرى، لكن تفاعلها - نظراً لوضعها الخاص - مع العلمانية يأخذ شكلاً أكثر حدة. وهى جماعات تتنازعها النزعات الجنينية والبرانية، شأنها شأن كل البشر فى كل زمان ومكان، لكن اليهودى هو الإنسان فى حالة ضيق متبورة. وبسبب حالة الضيق هذه، تظهر كثير من أبعاد الظاهرة الإنسانية بشكل غاذجى متبلور من خلاله. وخصوصية الجماعات اليهودية، أو خصوصياتها التى تتنوع فى كل زمان ومكان، هى خصوصيات لا تختلف عن خصوصيات الجماعات الأخرى، وإن كان فيها شيء فريد بالفعل فرما يكون متمثلاً فى نوعية العناصر الإنسانية العامة التى تدخل فى تشكيل الموضوع اليهودى وطريقة ترابطها. وهى عناصر تدخل فى تشكيل كثير من الظواهر الإنسانية الأخرى وترابط بطرق فريدة مختلفة».

وعما يسميه بهيكل الموسوعة يقول: «هيكل هذه الموسوعة هو تعبير عن نموذجها التفسيرى. وقد قلنا عن هذه الموسوعة إنها موسوعة تأسيسية، بمعنى أنها ليست موسوعة معلوماتية ولا موسوعة نقدية تفكيكية، فهى تطمح إلى أن تطرح نموذجاً تفسيرياً وتصنيفياً جديداً. ولهذا السبب، نجد أن الجزء النظرى طويل نسبياً، فلم يكن هناك مفر من إعادة تعريف كل المصطلحات. ولنفس السبب نجد أن ترتيب الموسوعة تم على أساس موضوعات. فقد رتبناها ترتيباً مختلفاً عن ترتيب

الموسوعات العادية ، لأن الترتيب الألفبائيّ يعنى أن القارئ عارف بالمصطلحات والشخصيات ، أو أنه يقابل مصطلحاً جديداً أو شخصية جديدة ويريد المزيد من المعلومات عنها . أما الترتيب حسب موضوعات ، فإنه يعنى أن القارئ لابد أن يتدرج مع الموسوعة من الإشكاليات إلى محاولة الإجابة إلى العرض التاريخي ، وهكذا . . . إلخ» .

هذا المقتبس من مقدمة الموسوعة يُريك مدى الجُهد الذى بذله هذا الرجل العظيم ليؤسس لنا أرضية علمية صلبة نستطيع الوقوف عليها فى تعاملنا مع هذا العدو ، الذى لا مفر لنا من مواجهته مهما قامت بيننا وبينه من معاهدات باسم السلام ، فحقيقة الأمر أن وجوده فى أراضينا يعنى القضاء علينا قضاءً مُبرماً ، فحتى لو أردنا السلام فإنه ليس يريد فى الواقع ، إنه لا يقبل بأقل من «إسرائيل الكبرى» من النيل إلى الفرات . والرأى عندى أن هذه الموسوعة يجب أن تكون فى بيت كل جندي مصري ، كلّ مسئول ، كلّ مواطن ، ويا حبذا لو قامت وزارة الثقافة بتقديمها فى طبعة شعبية ضمن مهرجان القراءة للجميع ، وإذا كانت مكتبة الأسرة قد قدمت فى السنوات الأخيرة موسوعة مصر القديمة و موسوعة قصة الحضارة و موسوعة وصف مصر فلماذا لا تكون موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية هى مشروع العام القادم؟



المثير للدهشة حقاً هو أن هذه العقلية العلمية المفطورة على القياس والتحليل والتجريد والتشريح والبرمجة والتوثيق والتحديد والصياغات المحددة القاطعة ، هى فى حقيقة أمرها عقلية نفس شاعرة فنانه ، تمرّست بلغة الفن المجازية المختلفة تماماً عن لغة التحديد العلمى القاطع .

هل قرأتم قصصه البدعية التى يكتبها للأطفال؟ إن الكتابة للأطفال ليست عملاً سهلاً على الإطلاق ، لدرجة أن هناك أدباء كباراً كثيرين يعجزون عن الكتابة للطفل بهذه اللغة السلسة الشفافة التى يكتب بها عبد الوهاب المسيرى للأطفال .

حقيقة الأمر أن عبد الوهاب المسيرى طفلٌ مُسنٌ . هذا الكيان العلمى الصَّرف ينطوى على نفسية طفولية صافية!

ألم تقرأ سيرته الذاتية التى نشرت منها جريدة القاهرة عدة حلقات منذ حوالى عامين ، ثم جُمعت ونُشرت فى كتاب صدر ضمن مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة؟

إن قراءة هذه السيرة تمنحنا متعة كبيرة جداً ، بل إن هذه السيرة تعتبر فى تقديرى نَبْةً طيبةً خضراءَ فى أرض قاحلة .

وقبل أن نناقش هذا الرأى تعالوا بنا نتذكر خُلُوَ حقلنا الثقافى من أدب السيرة الذاتية ، ونحاول معرفة الأسباب الحقيقية التى حالت دون ازدهار هذا اللون من الأدب فى ثقافتنا العربية . الواقع أن أدب السيرة الذاتية - أو أدب الاعتراف - لا يزدهر إلا فى مجتمعات مفتوحة ناضجة قادرة على استيعاب مغزى الاعتراف وأهميته فى تطهير وتطوير النفس البشرية . ولكن أدب الاعترافات لم يجد فى مجتمعاتنا العربية مناخاً ملائماً ؛ لأنها مجتمعات زائفة تزدهر فيها الأقنعة ، كل إنسان فيها يرتدى قناعاً على مقاسه ، بالصورة التى يجب أن يراه المجتمع عليها ، بصرف النظر عما وراء هذا القناع من نفوس عَفْنة قاسية متحفزة لمحاسبة كل إنسان على أخطاء لم يرتكبها ، فما بالك إذا اعترفَ بها؟! لقد تعرض الدكتور لويس عوض لهجوم عنيف لمجرد أنه قدم أباه على صورته الحقيقية فى مذكراته أوراق العمر ، مع أن الرجل كان - بالنسبة لأدب الاعتراف العالمى - شديد التحفظ! وكل الذين كتبوا سيرهم الذاتية فى الثقافة العربية - من الإمام الغزالى ، إلى الشيخ عبد الوهاب الشعرانى ، إلى توفيق الحكيم وطه حسين - لم يكتبوا فى الواقع سيرهم الحقيقية ، بل كتبوا الصورة الجميلة التى يحبون أن يكرسوها فى أخيلة القراء!

وعلى هذا تكون السيرة الذاتية التى كتبها المسيرى سيرة ذاتية بمعنى الكلمة ؛ لأنه توخى الدقة فى تقديم نفسه على الحقيقة ، ولم يتورع عن الاعتراف بما يرى أن فيه تطهيراً للذات وتبصيراً للقراء بمواطن الزلل فى حياتهم حتى يتجنبوها أو يجنبوا أولادهم إياها . بمعنى آخر ، لم يقدم المسيرى نفسه كبطل زائف فى صورة برّاقة ، بل

قدمها كإنسان، يخطئ ويصيب، يتأثر ويؤثر، يُفلح ويُخفق، حيث السيرة الذاتية قُرُزٌ وتحليل و«غربة» بالمنحَل الحرير، فنرى الدقيق «العلامة» ونرى النُخالة لنُدرك الفرق بينهما ونتعلم ونتعظ. وهذه العملية فى ذاتها - عملية الكتابة الصادقة الصافية هى الرصيد الأول لإدراك معنى الجمال فى حياة الإنسان المستتير.



عبد الوهاب المسيرى فنان يشتغل فى البحث العلمى، ولأنه يفهم ذاته جيداً فقد توازن الفنان مع الباحث وتصادقا وتفاهما، بحيث لا «يشوشر» أحدهما على الآخر، بل يساعده بقدر الإمكان على تأدية مهمته بنجاح.

والذين زاروا عبد الوهاب المسيرى فى بيته فى مصر الجديدة لابد وأن يكون منظر البيت قد لفت نظرهم. فهذا البيت يجمع بين البدائية والرُقَى، فيما يشبه المتحف الفنى الشديد الغرابة. البيت من خمسة طوابق، كل طابق على شقتين، كل الشقق مؤجرة لنخبة من خاصة أصدقائه، فيما عدا الطابق الخاص به. إذا صعدت سلّمه تصاحبك اللوحات المتنوعة من درجة إلى درجة، وثمة فراغات فى مواجهة المصعد بين الشقتين ثم «تقفيلها» بشبكة حديدية وتزويدها بإضاءة تبرز ما فيها من معروضات عربية: أوان نحاسية وقَحَّارية أثرية عتيقة، تماثيل من الجص والحجر الجيري، أدوات زراعية وحرفية لم يعد لها وجود فى الحياة... إلخ. أما مدخل البيت فقد تراصت أمامه وفى داخله مجموعة من النوارج الخشبية الشبيهة بالدُكُك، وثمة لافتة باسم «ديوان المديرية» محفورة على رُخامة ومثبتة بمسامير «بورمة» على حائط المدخل كأن البيت ديوان المديرية حقا، وهى بدورها لافتة أثرية لا أعرف كيف آلت إليه، وبجوار النوارج امرأة قديمة على حامل خشبى كانت ذات يوم من مظاهر «الأبهة» فى بيوت الطبقة المتوسطة. والطريق إلى المصعد محفوف بقواطع خشبية منقوشة بالحفر على نظام المَشْرِيات.

إنه عالم عبد الوهاب المسيرى، عالم غنى بالتناقضات المنسّقة، استطاع هو أن يؤلف بينها كأنه يؤلف كتاباً شائفاً فى المزج بين الأصالة والمعاصرة!



عندما فتح «هابو» عيوننا على الثقافة المصرية والإسلامية!

ديفيد وايمر*

من المستحيل، بطبيعة الحال، أن يكتب المرء في مساحة صغيرة كهذه كلمة تقدير عن عبد الوهاب المسيري تفية قدره. فلولا تواضع الرجل، لقال ما قاله والت ويتمن عن نفسه: «لى نفس كبيرة تكاد تحوى جميع البشر». فمنذ قابلته، كطالب للدراسات العليا فى أحد الفصول التى كنت أدرّس لها منذ خمسة وثلاثين عاماً وحتى اليوم، اكتشفت أن تكوينه العقلى وتركيبه شخصيته من أكثر صفاته جاذبية وحماسة وتحدياً.

فى ذلك الوقت، كان هناك دائماً ذلك النطاق المدهش لاهتمامات «هابو». وهو لقبه التدليلى - الإبداعية التى تجمع بين الكتب الخيالية للأطفال والموسوعات الثقافية. ويدرك الذين عرفوه من قُرب مثلى كيف يقدم المسيرى آراءه فى مختلف القضايا بإخلاص وحماس، دون أن يتخلى عن طيبة طبيعته المتأصلة وروحه الإنسانية وإدراكه الذاتى الذى يتسم بالسخرية والإحساس بالمفارقة، وهو الأمر الذى يجعل أية مناقشة جادة معه تسير على نحو رائع رفيع المستوى، فى حين أنها قد تتحول إلى لكلمات وتعبيرات ساخطة إذا ما كانت المناقشة مع روح قطّة!

* * *

وأكد أجزم أن تأثير عبد الوهاب المسيرى على الآخرين واضح أينما كان، ومن المؤكد أن هذا التأثير قد ظهر فى عدة سمات شخصية وعقلية لدى عدد من الطلبة

*باحث أمريكى. أستاذ الأدب الأمريكى المتفرغ بجامعة رنجرز، وكان مشرفاً على رسالة المسيرى لنيل درجة الدكتوراه.

والزملاء فى الجامعة سواء فى جامعتى ربحرز أو فى القاهرة، وبطبيعة الحال، فإننى أعرف جيداً كيف أثر المسيرى فى حياتى وحياة زوجتى جوان.

فقد بدأ تأثير الرجل علينا لأول مرة وكنا مجتمعين حول وجبة غداء يوماً ما، وكان يحكى لى فى فصاحة عن فيلم رآه حديثاً، وهو فيلم «رجل وامرأة». إذ جعلنى المسيرى أرى كيف كان الفيلم مشحوناً بنوع من الديالكتيك الهيجلى، وصادقت هذه الرؤية هوى فى نفسى، حيث ساعدتنى على أن أعى طبيعة الانجذاب الذى أشعر به تجاه المرأة التى كنت أتمنى الزواج منها. لقد تزوجنا فيما بعد. جوان وأنا. وبقينا على امتنان لعبد الوهاب المسيرى «هابو» على دوره فى ذلك. وبعد فترة لم تطل، عاد «هابو» إلى القاهرة، ومن هناك دعانا للتدريس فى جامعة عين شمس، وهو ما فعلناه ثلاث مرات. وبفضل هذه الزيارات، تفتحت عيوننا الغافلة على الثقافة المصرية والإسلامية، كما أتاحت لنا فرصة الالتقاء بشخصيات مصرية رائعة، ومعرفة المشاكل الديموغرافية والاجتماعية الكبيرة التى يواجهها المصريون كل يوم.

ومن بين الخدمات الجليلة التى أسداها إلينا «هابو» وزوجته هدى فى القاهرة أنهما ربّياً تجميع عهد من الطالبات لكى تحجى معهن زوجتى جوان عدة مقابلات، حيث كانت تشغلها قضايا المرأة بوجه خاص. وأتذكر كيف كانت هؤلاء الطالبات يتسمن بالجدية والإخلاص فى إجراء مثل هذه المناقشات مع أستاذة أجنبية. كما يرجع الفضل إليه أيضاً فى تعرفنا إلى كثير من المصريين من شتى المشارب.



ويؤسفنى أننى لا أستطيع التوقف عند المزايا والصفات الأخرى فى شخصية عبد الوهاب المسيرى. بيد أن المساحة لا تزال تسمح - فيما أظن - بالتوقف عند صفة أخرى. لقد كانت خطابات المسيرى، على مدار السنين، المكتوبة بخط يده إلينا - زوجتى وأنا - وجهاً جميلاً آخر من علاقتنا العميقة؛ إذ كانت خطابات مطوّلة مفصلة تزخر بالملاحظات عن أشياء كثيرة، بدايةً من أحوال العالم، ومروراً بالرأسمالية والقاهرة والأدب الإنجليزى والأمريكى والأصولية الدينية، وانتهاءً بأحوال أفراد أسرته وما يقومون به. إننا نعتز كل الاعتزاز بهذه الخطابات كتذكّار نظل به على اتصال بهذا الإنسان الرائع.

صورة للمفكر في اختلافه!

سعد البازعي*

كانت في الغرفة طاولتان أخريان حين دخلتها في أواسط الثمانينيات لأصير ثالث الموجودين، بعد أن عيّنتُ في وظيفتي كمدرس في أول السلم الجامعي. أحد الجالسَيْن كان أميركيًا لطيفًا، لم يطل الوقت قبل أن أكتشف أنه مدرس جيد قرأ الكثير في تخصصه، وأدهشني بشكل خاص أنه في دراسته العليا قرأ رواية جويس يوليسيس أكثر من مرة، الرواية التي كانت وما تزال - مع قرينتها فينيغانز مستيقظًا - تخيفني بلغتها وتراكيبها، وتذكرني بأن هناك الكثير مما لم أسيطر عليه في دراستي للأدب الإنجليزي. وكان من شأن ذلك أن يقلل من زهوى بنفسى واعتزازي بمعرفتي بالأدب الإنجليزي. لكنني كنت على موعد مع قدر أكبر من التواضع حين تعرفت على ثالثنا الأكثر جسامة وطولاً. فما لبث الرجل حتى أدهشني، لا بضخامة جسمه، بل بأشياء أخرى أقل وضوحاً.

لم يطل الوقت قبل تعرفي على هذا الثالث، وقراءتي لأول الكتب التي أهدانيها من نتاجه، ودخولي معه في صداقة، هي بلا مبالغة من أهم الصداقات التي عرفتها حتى الآن، لجمالها من ناحية، وعمق تأثيرها فيَّ من ناحية أخرى.

ومع أنني هنا لست في مقام كتابة مذكرات أو سيرة، فإن المدخل السيّري بدا لي المدخل الأنسب للحديث عن مفكر عرفته معرفة شخصية قبل أن أعرفه معرفة

* أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة الملك سعود بالرياض.

فكرية، وهو ما يندر في تصوري في حياة الكثيرين . فقد دخل عبد الوهاب المسيري إلى حياتي كزميل في قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الملك سعود بالرياض ، ولم أكن أنظر إليه حين دخلت المكتب كعضو فيه سوى على أنه عربى مصرى آخر يجيد اللغة الإنجليزية، ولا يختلف عن غيره من العرب السعوديين أو المصريين في أنه قرأ شكسبير ووردزورث وربما جويس . حتى ترجمته للشعر الرومانتيكى لم تبهرنى كثيراً، مع أننى كنت قد طالعتها قبل تعرفى عليه شخصياً .

ما جعلنى أدرك أننى لم أكن إزاء أستاذ آخر للغة أو الأدب الإنجليزي في تلك المرحلة المبكرة من تلمسى طريقى في ميدان الثقافة والبحث ، هو قراءتى ترجمته كتاب كافين رايلى الغرب والعالم (مع زوجته الدكتور هدى حجازى) . ففى ذلك الكتاب، من مقدمته ومن اختياره للترجمة، أدركت أننى أجلس فى مكتب واحد مع مفكر مميّز فى عالمنا العربى، مفكر ما يزال عالمنا العربى حتى اللحظة غير قادر على - أو لعله غير راغب فى - استيعاب قيمته الحقيقية !



لن أضيع الوقت فيما يُقال عادةً حول صعوبة الإلمام بشخصية مهمة أو عمل مهم فى عجالة ضيقة، فهذه مسلّمة سأجتازها فى هذه اللقطة السريعة إلى ما أرى أنه أبرز الجوانب التى تمنح المسيرى تلك الأهمية الاستثنائية فى عالم الفكر المعاصر . ولو اضطرت إلى تحديد تلك الأهمية بكلمة واحدة لقلت إنها فى المنهج، منهج التفكير فى الأشياء المحيطة، فى التاريخ، فى الحضارة، فى العلوم الإنسانية واللائسانية أحياناً . فقد لا يكون المسيرى بمن يبهرون بما لديهم من الكم الضخم من المعلومات، لكن ما لديه يفوق ذلك أهمية: لديه الكيفية المدهشة والعميقة فى استكشاف العلم وتقدير قيمته . فكأى واحد منا، لن يستطيع المسيرى أن يحيط بكل شيء، لكنه أفضل من أكثرنا فى وضع الأشياء على نحو يكشف دواخلها وعلاقاتها . وهذا هو تماماً ما يفعله المفكرون، ويقصّر فيه العلماء إذ يهتمون بالمعرفة المتراكمة دون ضوابط أو - وهذا هو الأهم - رؤية شمولية . أقول هذا واعياً أنى بما أقول أظلم رجلاً أحد إنجازاته أنه ألف موسوعة ضخمة، ويُعد الأكثر معرفة فى

مجال الصهيونية والعقائد اليهودية . لكنى أعلم أنى سأظلمه أكثر إن لم أذكر بما يفوق به أهل المعلومات .



سأذكر دائماً محاضرته فى النادي الأدبى بالرياض عن «الرومانسية والصهيونية» عام ١٩٨٥ تقريباً، واستغراب كثير ممن حضروا إمكانية الربط بين هذين المفهومين . وسأذكر دائماً أنه حين ابتدأ المسيرى محاضرته ازدادت الدهشة من البداية الذاتية الشخصية، حين أخذ المحاضر يعدد صداقاته، ثم يشير إلى رؤيته لمدينة الرياض وما يحيط بها . كان النمط المعرفى للمحاضرة كما ألفها الناس، أو كجنس ثقافى، ينهار تدريجياً وسط تأفف البعض ودهشة البعض الآخر . فالعلماء لا يتحدثون هكذا، والنقاد أيضاً لا يتحدثون هكذا! لكن المسيرى كان يتحدث هكذا لأنه كان يصنع معرفة جديدة من خلال منهج الرؤية، كيفية تناول الموضوع . فقد كان الدرس الأول هو سقوط وهم «الموضوعية» المقدس فى أقسام الجامعات عن الرؤية الداخلية، دون التورط بالطبع فى انقطاع «أنانى» فى الذات .

أما الدرس الثانى الذى كان على جمهور المحاضرة استيعابه فهو النظر إلى الحضارة الغربية من زاوية مغايرة، زاوية تختلف عن الرافض المحافظ غير المفكر، وعن التقبل الحدائى الليبرالى غير المفكر أيضاً . الرومانسية والصهيونية تنتميان إلى بناء معرفى متجانس، والمحاضرة ليست فى تفاصيل التاريخ بقدر ما هى فى إشكاليات المعرفة والتناول المنهجى . الذين عرفوا المسيرى منذ تلك المحاضرة فيما نشر بعد ذلك فى الصحف السعودية ألفوا منه ذلك الطرح المختلف، وإن لم أتقن من أن عددهم كبير . لكنى سمعت بعض أساتذة الجامعة، من النابيين، يشيرون إلى «اختلاف» المسيرى بغير قليل من الدهشة والاحترام .

اختلاف المسيرى هو بالضبط ما بات يتضح لى مع كل مقالة، وكل عمل، وكل حديث جانبى وغير جانبى، طويلاً كان أم قصيراً . وقد جاءت صورة أخرى لذلك الاختلاف فى ندوة دعا إليها فى كلية الآداب بجامعة الملك سعود حول التحيز المنهجى . أدهشتنى قدرة الرجل على استقطاب ذلك العدد الكبير من الباحثين من

مختلف التخصصات ، لكننى دهشت أكثر بطبيعة الحال لابتكاراته التى لا تنتهى . فقد جلسنا فى تلك القاعة من مختلف الأقسام ، ونظرت حولى فإذا كلُّ أولئك من الاجتماعيين والنفسانيين والمؤرخين واللغويين والنقاد . . . إلخ جاءوا المناقشة فكرة واحدة . كان أبرز الحاضرين شكرى عياد - رحمه الله - الذى عرفت من نتاجه النقدي فيما بعد أنه قائد آخر فى الاتجاه الذى سار فيه المسيرى ، عبر ما أسماه بالتأصيل الحضارى . وقد شارك عياد فيما بعد فى الندوة الكبيرة التى انعقدت فى القاهرة حول الموضوع نفسه ، ونتج عنها كتاب **إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهااد** ، والذى يعدُّ بحق أحد أهم الإصدارات العربية فى نهايات القرن الماضى .

الاتجاه الذى أشرت إليه قبل قليل ، والذى تعلمت منذ تعرفت على المسيرى أن أسير فيه ، هو اتجاه فكرى/ نقدي ينظر إلى الحضارة الغربية ويسعى إلى تحليلها للكشف عن خصائصها لتحقيق قدر أكبر من الاستقلالية الحضارية . هو اتجاه تقلقله «الشاqqة» على نحو لا نجده لدى كثير من «المثقفين» العرب الذين يرون المشكلة الكبرى منحصرة فى المسافة التى تفصلنا عن الغرب من كافة الوجوه ، كأن المسعى الأهم للثقافة العربية هو الاقتراب قدر الإمكان من النمط الغربى ، على ما فيه من علل . لقد سعى المسيرى إلى ترسيخ تناول نقدي لمشكلات الحضارة الغربية ، وطالما غنى إرساء دعائم علم جديد هو «علم الأزمة» ، تكون تأزمات الحضارة الغربية مركزاً لبحثه ، ولو تحقق شىء من ذلك لكان من نتاجه - المرجو - نشرُ نوع من الوعى الأزموى لا إزاء الغرب فحسب ، وإنما إزاء الذات أيضاً .



لم أعرف المسيرى مشغولاً كثيراً بالأزمات المقابلة ، أى أزمات الثقافة العربية نفسها . فتخصصه فى دراسة الحضارة الغربية وتأمله الطويل لها ، أبعده عن مشكلات يعيشها مثقفون عرب آخرون بشكل أكثر حدة . وكان هذا موضوعاً من الموضوعات التى يبحثها معه ، وأظنها تؤرقنى أكثر مما تؤرقه . لكن هذا بكل تأكيد لا يقلل من أهمية الرجل وعطاءاته الفكرى . فمثل هذا التوجه ما يزال نادراً ، فى زمن يكثُر فيه «الخبراء» بالثقافة العربية . ما يحتاجه هؤلاء هو الإفادة من الرؤية النقدية

الصارمة والمبتكرة التى يطرحها المسيرى إزاء الآخر، لا فى قراءة ذلك الآخر
فحسب، وإنما فى قراءة واقعهم أيضاً.

فى الوقت الحاضر لا أرى الكثير مما يشجع على التفاضل بمقدرة أو رغبة أولئك
المثقفين، الذين يحتل بعضهم واجهات العمل الثقافى، على الإفادة من إنجازات
المسيرى. لكنى لا أظن أن الوقت سيطول قبل أن يدرك الجميع أية ثروة تمشى بيننا،
وسأظل أذكر دائماً أنى ممن وقَّعوا إلى إدراك ذلك مبكراً!



المفكر الفارس

سعيد خالد الحسن*

كانت، وما تزال، معرفتي بالدكتور عبد الوهاب المسيري منبعاً فريداً للغنى والثراء الإنساني والفكري بالنسبة لى .

كان لقائى الأول معه قد جرى مصادفةً فى بيت صديقنا المشترك محمود عباد؛ غير أنه، ولأكثر من اعتبار، ما كان له أن يكون لقاءً يتيماً، فقد كان ذلك اللقاء الأول كافياً لأن أدرك غنى وجاذبية العالم الفكرى والعلمى للدكتور المسيري، وهو بحد ذاته اعتبار كاف لدفعى نحو متابعة إنتاجه ونشاطه الفكرى، خاصة وأن غناه كان يُشرى الفكر فى مجالين يستقطبان الاهتمامات الوطنية والمعرفية لدى كل عربى، ناهيك بالفلسطينى، ولدى كل منتمٍ إلى الحضارة العربية الإسلامية.



غير أننى، وقبل أن أشرع فى تبيان ما استوقفتنى وشغلنى وأغنانى من ثراء المسيري الفكرى، فإننى أختار أن أبدأ بما استوقفتنى فى عبد الوهاب المسيري الإنسان . ليس فقط لأبدأ بما أهيم به لمتابعة أثر فكر المسيري فى إغناء البنية والرؤية الفكرية التى أحملها، وإنما أيضاً بسبب تداخل الفكرى والإنسانى فى حياة المسيري .

وما أعنيه بالإنسانى هنا، هو علاقاته الإنسانية، أى علاقات المسيري بالآخرين،

* باحث فلسطينى مقيم بالمغرب . أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاضي عياض بمرآش . المغرب .

وما تتسم به من وشائج المودة والألفة . وأزعم هنا أن حيوية المسيرى العقلية والنفسية تجعل أهم جوانب علاقاته بالآخرين علاقةً بالفضاء الفكرى والنفسى الذى يحكم تكوينهم وسلوكهم . أذكر أنه عاد من إحدى زيارته للمغرب وهو يحمل معه ذكرى معرفة قصيرة عابرة بشخصية حساسة يطبعها الصدق والذكاء ، وأن هذه الذكرى قد رافقته ولازمته بعدئذ . مكنته هذه المعرفة بهذه الشخصية الحساسة الصادقة والذكية ، والتي امتدت لبضع ساعات فقط ، من تلمس ما تعانیه من قلق ومعاناة يفرضهما واقع التحديات النفسية والاجتماعية التى تواجهها . فكان يسألنى كلما زرتة فى القاهرة عما ألمَّ بها ، وكأنه يرقب معاناتها ، تائقاً إلى أن يراها تتجاوزها . أو كأنه فى سؤاله عنها يدارى عَجَزَ الفارس عن مدِّ يد العون إلى من يستنجد بما يتهدده ؛ فهو يسمع صرخة استنجد ، ولكنه يسمعها عن بعد ، وهو حتى وإن لم يسمعها ، لا يسهه أن يتجاهل أنه يتوجب أن تكون فى حكم المسموعة سماعاً مدوياً .

إن التهديد الذى يريد المسيرى الفارس مراراً وتكراراً أن يستنقذ الآخرين منه ، هو عالم الاستهلاك المادى (المتشئ المتفوّل) ، وما يفرضه من تشييع القيم والعلاقات الإنسانية وللإنسان نفسه . وهو واجب يستشعره كل من يرفض أن يكون مجرد موضوع للاستهلاك ، أى شيئاً مادياً . أو «مادة استعمالية» إذا أردنا استخدام لغة المسيرى .

وأزعم أن كل إنسان لابد أن يمارس هذا «الرفض» عندما «يكشف» أن تحويل الآخرين (أو أى آخر) من البشر إلى موضوع مادی للاستهلاك إنما يحوله هو ذاته من مستهلك إلى موضوع آخر للاستهلاك المادى . وهو «اكتشاف» يرفض مسخ العلاقات الإنسانية ، وهو رفض ينطلق من الالتزام بابتناء تبادل المنافع بين البشر على أساس من احترام كرامة الإنسان وخصوصيته اللامادية . ولعل هذا الاكتشاف يلخص سيرة المسيرى البحثية فى مجال الفكر والفلسفة وفقه المعرفة (الإبستمولوجيا) وفى مجال العلاقات الإنسانية ، والذى خرج منه المسيرى بإيمانه بالمرجعية التوحيدية (المتجاوزة للإنسان وللظواهر وللطبيعة وللأشياء) : إيمانه بها

كملاذ وحيد آمن من التشيؤ؛ لأنها مرجعية لا تكمن، ولا تحلُّ، في الطبيعة أو الإنسان أو الظواهر، ولكنها متجاوزة لها جميعاً، أى أنها خارج الطبيعة. وهو ما يعطى «مرجعية التوحيد» خصوصيتها الفريدة التى تستحق بها أن تكون «المرجعية»، وباقتدار لا يُعرف فى غيرها؛ لأنها حينئذ تضحى بمنأى عن أن تحلُّ فى الأشياء (الشاملة للطبيعة والإنسان). والمسيرى بذلك، كما أرى، وضع يده - ومن واقع دراسته لمسار الأفكار والمذاهب والفلسفات وسلوكيات من يعرفهم من البشر - على الخطر الذى يكاد يحيق بالسلوك البشرى إن اكتنفه ما نسميه فى ثقافتنا الإسلامية «الإشراك»، أو الشرك بالله.

إن عُدَّة المسيرى الفارس فى استنقاذه الآخرين من تغوُّل العالم الاستهلاكي المادى، إنما هو «التراحم»، فى مواجهة «التعاقد» الذى يزحف على سلوكيات عالم البشر الراهن بفعل التيار السائد للحضارة الغربية، والذى يجعل من المنفعة المادية المباشرة - أو اللذة العاجلة - أساساً للتبادل والتعارف البشرى.

لكن المسيرى الفارس، وسلاحه من «التراحم»، هو ثمرة مسيرة حياته الإنسانية والفكرية كما نعرفها الآن فيه.



أما بدايات المسيرى؛ فقد عرفت فيه الشاب الذى يقوده فضولُه الفكرى وولعُه بالتفسير والفهم إلى التمرد. التمرد على مفاهيم وعلاقات مجتمعه العربى فى دمنهور والقاهرة، حيث التراحم يغلب ما يتخلل وينتظم العلاقات والمواقف والقيم البشرية. وحينها قاد الفضول فكر صاحبه إلى موقع الفكر المادى وربما إلى ما يغالبه، الإلحاد.

ولست أدري إن كان لولادة المسيرى، الذى نعرفه الآن، أن تكون لولا معاشته العميقة للفكر والحياة والحضارة الغربية على امتداد سنوات طويلة قضاها فى الولايات المتحدة الأمريكية، إذ استوى هناك تمرُّده على موروثه الاجتماعى والفكرى العربى، رفضاً للتعاقدية الغربية وغطها الاستهلاكي المادى. ومنئذٍ عمل

فضوله العلمى وحيويته التفسيرية العنيدة على التحول بمواقفه ورؤيته الفكرية إلى حيث وصلت به الآن. وعبر هذا التحول تعرّف على ما يأنس به من موروته التراحمى ويلوذ به من عدوان التعاقدية الغربية، كما عرف عبر ذلك التحول الأبعاد الفكرية والاجتماعية والحضارية للتباين بين غطى التراحم والتعاقد، وانتهى ذلك به إلى المقاتلة الفكرية الناجزة للمسلكية والرؤية التعاقدية. . لكنها مقاتلة المفكر الفارس؛ إذ يقاتل بروح الشهامة والنجدة، لا بروح الفتك والتفوق، فالمقاتل بسلاح «التراحم» لا يكون إلا فارساً، حتى وهو يذود عن نفسه ووجوده.

فالمعرفة، كما لا يفوت المسيرى أن يؤكد، «مسئولية» عند «التراحمى»، فى حين أنها مجرد عُدّة للتفوق عند «التعاقدى». وحيث المرجعية التوحيدية (المتجاوزة) للتراحم تذود عن خصوصية وكيونة كل طرف من أطراف العلاقات البشرية من جهة؛ وتجمع من جهة أخرى بين الأطراف جميعها فى منظومة واحدة فى مرجعيتها. إنها منظومة تُجيشُ الفرسان معاً فى وَحدة واحدة، وحيث يمكن للوَحدة أن تكون إطاراً للعديدية.

وقد لمست باستمرار، عبر صداقتى العزيزة للدكتور عبد الوهاب المسيرى، خُلُقَ الفارس وسلوكه. أحياناً قليلة شهدتُ شيئاً من العنف فى مواقفه، ولا أقول خصوماته، الفكرية أو الإنسانية تجاه الآخرين، الذين يمكن تسميتهم - بشئ من التجاوز - التعاقديين. ولكن ما ألمسه باستمرار فى علاقاته هو تلك الألفة الفكرية والنفسية الحميمية، سواء تعلق الأمر بزوجه ورفيقة دربه وبابنته الدكتور نور وابنة ياسر، أو تعلق بأصدقائه، أساتذة وأقراناً، أو تلامذةً وحواريين. وبالنسبة لى، كانت علاقتى بالمسيرى، ككثيرين آخرين، علاقةً بعالم علاقاته ككل، لا بعالمه الفكرى وحسب، بل أيضاً ببيته ووسطه المجتمعى. وقد عَنَى لى هذا - أنا العربىّ الفلسطينى، ابن مدينة حيفا التى غيَّها عنى الاحتلال الصهيونى قبل أن أرى النور - الشئ الكثير. فقد حال هذا التغيب بينى وبين معايشة موروثى المجتمعى العربى فى عُمْرٍ منشأً نسجى الاجتماعى، وحيث الأهلُ وديارُهم، وحيث تنابت أجيالهم آباء عن جد، إلى أن جاء الاحتلال الصهيونى والتشرّد ليقذفاً بموروثى هذا بعيداً عن

الوطن . وإن كانت حياتي في أرجاء وطني العربي ومعاشتي لثقافتى العربية وانتماي الحضارى أمراً ماثلاً وواقعاً ؛ غير أن هذه المعاشة الواقعة كانت دوماً تفتقد ذلك البُعد الحميميّ الاجتماعيّ المحسوس ، والذي يجعل من الثقافة والانتماء ممارسةً محسوسة بكامل تشابكاتها الاجتماعية التي تتصاعد منتظمةً في مجتمع الأمة الكبير .

ولقد كان عالم المسيرى ، الغنى والمتجذّر بعيداً في أعماق مصر والوطن العربي ، داراً لى ، أعاش فيها الأهل والأصدقاء والضيوف ، وأُطلُّ من نافذته الواسعة على ثراء ثقافة أمتى وحميمية علاقات مجتمعي . وعلى الدوام ، كان شخص المسيرى في هذه الدار ، ومعه زوجته الفاضلة الدكتور هدى حجازى ، كفيلاً بتذكيرى بأننى في دار أهلى وبين إخوتى . وهذا بدوره كفيلاً بتبرير استهلالى الحديث هنا بالحديث عن المسيرى الإنسان ، ولكنه كان على وجه من الوجوه حديثاً عن الظلال الفكرية للمسيرى الإنسان ، وهو ما أشرت إليه منذ البداية عندما نوّهت بتداخل الفكرى والإنسانى في بناء المسيرى .



أما عن عالم المسيرى الفكرى والعلمى ، والذي ذكرت أن جاذبيته كانت . بحد ذاتها . كافية لاستقطاب الاهتمامات المعرفية والوطنية لدى كل عربى ، بله الفلسطينى . فقد كان الصراع العربى الصهيونى فى فلسطين ، واستكناه الأبعاد التاريخية والاجتماعية والسياسية والفكرية للمشروع والكيان الصهيونى فى فلسطين - ميدان مشروع المسيرى الملحمى الذى أثمر موسوعته حول اليهود واليهودية والصهيونية . ومن هنا كان طبيعياً بالنسبة لى كعربى من فلسطين ، أن أسعى لاستكشاف رحلته البحثية حول اليهود واليهودية والصهيونية . غير أن رحلته البحثية هذه لم تكن فى جوهرها رحلة معلوماتية ، بقدر ما كانت رحلة معرفية (إبستمولوجية) ، أزعم أنها تؤسس أو تؤصل لفقه (أو علم) اجتماع المعرفة برؤية عربية إسلامية ، وهو ما شكّل بالنسبة لى كشفاً معرفياً عميقاً ومفرحاً .

بهذا الكشف المعرفى ظهر لى «تميز» الحضارة العربية الإسلامية جلياً بتميز

مرجعيتها المعرفية «المتجاوزة» للطبيعة والظواهر والإنسان والكون نفسه، أى مرجعية الواحد الصمد الذى ليس كمثل شئ؛ وهو تميّز يقود إليه استجلاء آثار مختلف المرجعيات على مجالات ومناشط الحياة البشرية الفكرية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والحضارية بصفة عامة، والدلالة التى يكشفها ذلك الاستجلاء على امتداد العصور والأجيال. ففى تتبع أدبيات المسيرى البحثية والفكرية لمسيرة الفكر الفلسفى، والغربى منه على وجه الخصوص، رصد لأثر غياب المرجعية التوحيدية (المتجاوزة)، حتى لو تم عبر تبني الإنسان للمرجعية الهيومانية، وكيف أنه يقود إلى موت الإنسان، أو اختفاء مرجعيته الإنسانية، الذى يؤدي إلى موت الإله والمعنى والغاية، أى العبيثية والعدمية اللتين انتهى إليهما التيار الغالب فى الفلسفة والفكر الغربيين.

قبل اكتشاف خلاصة المسيرى المعرفية، كان كثير مما أتابعه من الدراسات والاجتهادات الفكرية والفلسفية العربية وغير العربية، يقوم بمهمة الدفاع عن مرجعيتنا الحضارية وعقيدتها التوحيدية. وكان من أبرز تلك الاجتهادات وأعماقها بالنسبة لى، نقد أستاذنا وشيخنا عصمت سيف الدولة -رحمه الله- للفكر والفلسفة الجدلبيين بمدرستيهم المثالية والمادية، والذى صاغ به رؤيته المنهجية للتطور الاجتماعى، فيما عُرف بمنهج «جدل الإنسان». وهو إبداع فكرى استطاع أستاذنا -رحمه الله- أن يؤسس عبره لنظرية متماسكة فى التجديد لواقعنا العربى المعاصر، استحققت تقريظ المفكر والفيلسوف العربى الكبير زكى نجيب محمود، حيث اعتبر أنها ستكون من أركان الفلسفة العربية المعاصرة، إذا ما قُدر لمثل هذه الفلسفة أن تقوم وتأسس.

عبر نظرية «جدل الإنسان»، نرى التطور ظاهرة نوعية ينفرد بها الإنسان، ويغيب عنه «الجدل» باعتباره حركة تلقائية، إذ أن المادة تتحول ولا تتطور، فهى ليست جدلية، كما أن الفكر تحكمه قوانين المنطق، ولا تتطور للفكر بدون الإنسان، فالفكر ذاته ليس جدلياً. وما يجعل تطور الإنسان جدلياً (عند سيف الدولة) هو عنصر الإضافة الذى تقوده إليه حركة الإنسان من الماضى إلى المستقبل. فالإنسان، الذى

يعرّفه سيف الدولة بأنه وحدة من المادة والذكاء، هو من يصنع تطوره، إذ يجمع في ذاته ماضيه وصورة المستقبل الذي يريده، ويصنع بالعمل، من جمعه هذا، واقعاً جديداً.

وتُعرف هذه النظرية الإنسان كظاهرة متميزة عن الطبيعة وغيرها من الظواهر، تميزاً نوعياً؛ كما تُعرّفه كظاهرة غير مادية (باعتبار الإنسان، كما سبق، وحدة من المادة والذكاء، وهما مفهومان أساسيان نلتقى بهما في رؤية المسيرى المعرفية للظواهر الشاملة للإنسان والطبيعة باعتبار أن لكل منهما خصوصيته، وفي رؤيته للإنسان باعتباره «الغزاة» يستعصى على التفسير المادى بعد أن نفخ فيه الله من روحه.

وإذ يعتبر سيف الدولة رحمه الله، وبالأخص في أدبياته المتأخرة، المرجعية العربية الإسلامية مرجعية حاکمة لتطور المجتمع العربي، باعتبار أن الإسلام مكوّن حضارى للمجتمع والراث العربى، وليس مجرد عنصر مضاف للتكوين العربى التاريخى، فإن رؤية المسيرى الفكرية تؤصل معرفياً لهذه المرجعية، من خلال تبنيها مرجعية الإسلام التوحيدية «المتجاوزة»، وذلك باعتبارها الخيار الوحيد المتاح إنسانياً فى مواجهة المآل العبثى لأية رؤية تعمل على تشييع المرجعية، سواء حلّ هذا التشييع فى الإنسان أو المادة أو فى غيرهما. لهذا؛ فإن للمرجعية الإسلامية المتجاوزة عند المسيرى، وظيفة فكرية معرفية ومنهجية. وهنا يجب أن نلاحظ أن رحلة المسيرى البحثية لم تكن تستهدف اكتشاف وظيفة هذه المرجعية؛ بل إن رحلته هذه هى التى قادته إلى هذا الاكتشاف، وهو ما يكسب تأصيل المسيرى المعرفى للمرجعية التوحيدية المتجاوزة مصداقية عالية، لابتناء هذا التأصيل على جهد بحثى استقرائى للتاريخ الفكرى الفلسفى، يجعل من المسيرى مفكراً أصيلاً يرتقى بالبحث المعرفى، ليضحي مدرسة فكرية متميزة بمنهجيتها المعرفية ومقدرتها التفسيرية العالية. ولهذا كان مفهوماً من أستاذنا سيف الدولة - رحمه الله - أن يصف المسيرى، بعد اطلاعه على بعض أعماله، بأنه فيلسوف، وليس مجرد باحث أو مفكر.

تنبع أهمية مدرسة المسيرى الفكرية من الطبيعة الاستقرائية لمساره البحثى. ولهذا؛ فإن رؤيته وتشخيصه لطبيعة المشروع الصهيونى فى فلسطين يتسمان

بمصادقية عالية . إذ تُبين مدرسة المسيرى أبعاد التحدى الذى يشكله هذا المشروع ،
والتي لا تقف عند تجليته طبيعته الاستعمارية الاستيطانية والإحلالية للصهاينة فى
فلسطين بعد طرد أهلها من عرب فلسطين . فالمسيرى يوظف إبداعه لمفهومه
للجماعة الوظيفية ، فى بيان خصوصية الكيان الصهيونى وطبيعته التعاقدية
الصّرفة ، بما يعنيه هذا من ربط بين العديد من الحقائق السياسية والتاريخية
والمعرفية حول الصهيونية ، سواء ما تعلق بكون المشروع الصهيونى حلاً استعمارياً
غريباً للمشكلة اليهودية فى أوروبا ، أو بكون الصهيونية امتداداً للمدرسة القومية
العضوية فى الفكر الأوروبى ، وكونها أكثرَ صور هذه المدرسة عنصرية وحلولية ،
حيث تحلُّ القداسة فى الجماعات اليهودية وفى تاريخهم . بذلك كله يُضحى
صراع الأمة العربية/ الإسلامية مع التوظيف الصهيونى لتراث الجماعات اليهودية
وكيانها العنصرى المزروع فى فلسطين ، صراعاً يتحدد فيه كُنه العدو الصهيونى
من حيث مرتكزاته الأيديولوجية «الفكرية» ، ودوافعه التعاقدية ، ومن حيث
طبيعة القوى الفكرية والسياسية والحضارية المتحالفة أو المهيأة لتحالف معه
وتوظيفه ؛ ومن حيث الجوهر العقائدى والفكرى والحضارى للمعركة مع
الصهيونية . ومن ثمّ تكشف مدرسة المسيرى وجه التناقض وعمقه وشموله بين
المشروع الصهيونى وبين الحضارة العربية الإسلامية وتراثها وعقيدتها ومرجعيتها
ومصيرها ، مما يهَيئُ ليس فقط لتجاوز الأمة ما يسود الأدب النضالى
العربى/ الإسلامى من الإسقاطات التاريخية الانتقائية فى فهم صراعها مع
الصهيونية ، وإنما أيضاً لاستنفار طاقاتها ورصيدها الحضارى والعقائدى عبر
خوضها هذا الصراع .

والواقع أن مدرسة المسيرى إنما تسهم بذلك فى «رصد» موقع الحضارة والأمة
العربية/ الإسلامية من قلب المعترك الحضارى والفكرى الإنسانى الراهن بمدارسه
الفكرية المختلفة . وهو معطى أساسى لازم من أجل أن يستبين للأمة البُعد الإنسانى
(الكونى) لمعركتها مع الصهيونية من جهة ، ولتبيين الأصدقاء من الخصوم بالنسبة
لتوجهها ومنطلقاتها الحضارية والفكرية من جهة أخرى . وإذا كانت موسوعة اليهود

واليهودية والصهيونية قد دشنت هذا الرصد الحضارى والفكرى، والذي واكبته مؤلفات أخرى للمسيرى عن الفكر العربى وتحيزه ومدارسه ورؤيته للعالم، فإن مساهمته فى ذلك ما تزال تنتظر مراجعته النهائية لمسودة موسوعته عن العلمانية، والتي يترقبها الكثيرون بلهفة واهتمام بالغين.



ويعد . .

فإن الدكتور عبد الوهاب المسيرى كثيراً ما يصف موقفه العقائدى بأنه موقف فكرى، ويستطرد مبيناً - فيما أرى فيه شيئاً من مؤاخذه نفسه - ضعف السمة الروحية فى تدينه .

ويدفعنى هذا إلى ختام كلمتى هذه عنه ، أن أبدى شيئاً من التحفظ فى التسليم بضعف السمة الروحية فى تدين المسيرى . فموقفه العقيدى هو موقف الملتزم بالعقيدة والإيمان الإسلامى، والذي من خصيصته قيامه على القناعة العقلية من ناحية، وتصديق هذه القناعة بالعمل من ناحية أخرى . وقد رأينا مدى تداخل وتطابق الفكر والسلوك لدى المسيرى المفكر والفارس : إنه تداخل وتطابق يعيше المسيرى ساعة بساعة، ويجعل منه زاهداً منقطعاً للعبادة، فنحن نعرف من الإسلام أن العمل فيه عبادة .

أما إذا كان المسيرى فى مؤاخذته تلك لنفسه يشير إلى اقتصار مناسك عبادته على الفروض، دون غيرها من السنن والنوافل ورياضات المناجاة والتوسل والدعاء؛ فإنه خلىق بتلك المناسك والرياضات، وإذا كنت لا أزكى بقولى هذا على الله أحداً؛ إلا أنه لا يفوتنى أن أسأله تعالى أن يثيب عبد الوهاب المسيرى، على ما اجتهد فكراً وعلماً صادقاً، وعلى ما بذل تراحماً مصداً لما اجتهد، وأن يثيب معه حرمة ورفقةً دربه فى رحلة حياتهما المديدة والمباركة بإذن الله، خير الثواب وأجمله وأطيبه، وأن يرزقنا مزيداً من المتابعة والمواكبة الصادقة لفكره وعلمه وبذله، ويرزقه اكتمال الصحة والعافية .

الرجلُ الظاهرة ١

طه جابر العلوانى *

لم أعتد الكتابة عن الرجال ، وإن كان «علم الرجال» واحدًا من أهم علومنا ومعارفنا الحديثية ، كما أن دراسة سير الأعلام وطبقاتهم جزء هام من دراساتنا التاريخية التقليدية . كما أنني بدأت الكتابة بدراسة متواضعة عن الإمام أحمد بن حنبل سنة ١٩٥٣ - ١٩٥٤ ، قدمت بها لكتيب صغير منسوب إليه حول «الصلاة» والحض عليها وعلى أداؤها جماعة ، وكنت آنذاك دون العشرين من العمر . وحين أعددت رسالتي لنيل درجة الدكتوراه في كلية الشريعة بالأزهر بعد ذلك بحوالى ربع قرن ، وكانت عن الإمام فخر الدين الرازى وآرائه الفقهية في «أصول الفقه» (وكنا نقول آنذاك «آراؤه الأصولية» حين كانت «الأصولية» لقب مدح وثناء وذا دلالة معرفية ، وهى : المهارة فى دراسة أصول الدين أو أصول الفقه أو كليهما . ولم يكن اللقب قد تم تفريغه بعد من تلك المعانى ، وملؤه تحيزًا بكثير من المعانى السلبية المعروفة والشائعة اليوم!) ، وتطرقت إلى دراسة حياة الرازى . وقد عادت علىّ دراسة شخصية الإمام الرازى بكثير من الفوائد التى لا يدانيها إلا فوائد وعائدات تحقيق كتاب المحصول من علم أصول الفقه له . ودراستى للإمام الرازى وما عادت به علىّ شجعتنى بعد ذلك أن أترجم لشيخى أبى الكمال الشيخ عبد الغنى عبد الخالق ، ثم ترجمت لشيخى أستاذ الزهاوى شيخ العراقيين - عراق العرب وعراق

* رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى سابقًا . ومدير جامعة العلوم الإنسانية والاجتماعية بفرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية .

العجم، أو الكرد . كما كتبت شيئاً وجيزاً عن أبي الصفاء الشيخ محمد الغزالي، ثم شرعت بالكتابة عن إمام الشباب أبي محمد الأخ الكريم والأستاذ الجليل الدكتور يوسف القرضاوى لما له فى القلب من مكانة، ولشد أزره وهو يخوض معاركه ضد الجمود والجمود، والانحراف والغلو، وينفى عن الإسلام تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويلات الجاهلين، وأرجو الله أن يَمُنَّ عليه بالصحة ويبارك فى الأوقات لأتمه . وحين فُجِعنا برحيل طيب الذكر الأخ الأستاذ عادل حسين كتبت فى أربعينه وريقات بعنوان «عادل حسين : الرجل المشروع» .

إننى مقتنع الآن - أكثر من أى وقت مضى - أن كل ما يكتب عن هؤلاء الرجال وأضرابهم محدود القيمة، قليل الأثر إذا كتب عنهم بعد رحيلهم عن حياتنا الدنيا، وأن الأولى أن يُكتب عن هؤلاء الأعلام فى حياتهم، وقبل انتقالهم إلى الرفيق الأعلى، إذ أن أقل ما يمكن أن يُستفاد من الكتابة عن الأعلام وهم أحياء : أنك إن أثبتت عليهم؛ شجعتهم وأعتتهم على حُسْن التصدى لخصومهم، ولعل ذلك يُشعرهم بأنهم ليسوا وحدهم . كما أنك إن نقدتهم قومتهم، ونبتهتهم إلى المراجعة أو التوضيح . وإن عرّفت بمزايهم وبخصالهم جعلت منهم غودجاً ومثالاً لسواهم، إلى الكثير من الفوائد التى لا تتحقق إذا لم يكن المترجم له بين الأحياء . لذلك؛ فقد سعدت بقرار أصدقاء وتلاميذ المسيرى بإصدار كتاب عنه بأقلام أصدقائه وأبنائه ومحبيه وهو لا يزال فى الميدان يكافح وينافح ويناضل عن أمته وقضاياها . وسعدت أن يطلب منهم عبد الوهاب شخصياً إدراج اسمى بين هؤلاء المرشحين للكتابة عنه، وأسعدنى أكثر وأثلج صدرى أن يكلمنى عبد الوهاب بنفسه طالباً منى ذلك . ولعلنى فى الكَلِمَات التالية أوفيه بعض حقه .

* * *

عبد الوهاب المسيرى فى غنى عن الترجمة - بمفهوم الترجمة - فقد ترجم لنفسه فى دراساته العديدة وكتاباته، وخاصةً بعد أن أعد دراسته التى سماها رحلتى الفكرية - فى البلور والجلود والثمر : سيرةٌ غير ذاتية وغير موضوعية، فهذه الرحلة الفكرية كفيلة بأن توضح للقارئ من هو عبد الوهاب المسيرى، وتغنيه عن البحث

عن سيرته الذاتية، أو مذكراته الشخصية. فلماذا يستريح عبد الوهاب لفكرة زملائه وطلابه بإصدار كتاب عنه، وهو يعلم أنهم لن يترجموا له، وإن فعلوا فلأنهم لن يضيفوا إليه كثيراً؟!

فى ظنى -والله أعلم- أن عبد الوهاب، الباحث والمحلل، الناقد القوَّاص وراء النماذج المعرفية والمناهج والطرق الفلسفية، حريص أن يرى نفسه بعد أن أنجز مشروع حياته بأقلام تلامذته وأصدقائه ومحبيه. إنه يريد أن يتبين كيف انعكست صورته فى مرآياهم جميعاً على اختلافاتهم، وتنوع ثقافتاتهم وأفكارهم وخلفياتهم. يريد أن يرى بأى النماذج قرأ كل منهم شخصيته العجيبة!

إنه يريد أن يرى كيف انعكست شخصيته فى نموذج ومرآة «طه جابر العلوانى» الشيخ الأزهرى القادم من العراق، والمقيم فى أمريكا، الذى عرفه منذ ما يزيد على خمسة عشر عاماً. وقد يقارن أبو ياسر بين صورة عبد الوهاب المنعكسة فى مرآة طه، وصورة أخرى قد تنعكس فى مرآة نحو «على جمعة» الذى يحمل هموماً أخرى، ويمثل نموذجاً آخر من الأزهرين. وقد يحلو لعبد الوهاب أن يقرن ثم يقارن بين صورته المنعكسة لدى هذين الصديقين وصورته لدى صحفى كبير، عمل معه فترة من الزمن وربطتهما علاقات صداقة لا تزال قائمة، وهو «محمد حسنين هيكل». وماذا عن صورته فى مرآيا أصدقاء آخرين مثل «طارق البشرى» و«محمد سليم العوا» و«فهمى هويدى»، وأصدقاء وتلاميذ مثل «أسامة القفاش» و«هبة رؤوف» و«أحمد عبد الله» و«هشام جعفر» وغيرهم. فتلك المطالعة لصوره المتنوعة المنعكسة فى مرآيا هؤلاء متعة لا توازيها عند المسيرى متعة أخرى، ولذلك؛ فإن من حقه على محبيه وتلامذته أن يوفرُوا له هذه المتعة، ويقدموا له هذه الهدية المتواضعة. ودون أن أطيل أكثر أقدم إلى المسيرى مرأتى وصورته تملؤها، وله أن يحلّل «النموذج الكامن والظاهر»، الكامن المختفى فى تلافيف الدماغ، والظاهر الذى قد يسيل به القلم أحياناً، وقد ينطلق به اللسان.



عرفت المسيرى -أو اكتشفته، أو اكتشفنى- قبل حوالى خمسة عشر عاماً.

مكان اللقاء الأول كان شيكاغو، المدينة الأمريكية الكبيرة الصاخبة. مناسبة اللقاء كانت المشاركة في مؤتمر سنوي تنظمه وتشرف عليه - آنذاك - «لجنة فلسطين» التي كانت تمثل مجموعة بحثية تعمل على التعريف بقضية فلسطين من مدخل معرفي أكاديمي. كان هذا قبل نهايات «حرب الخليج الأولى»، وذلك يوم كانت أمريكا فردوساً تنبأ له عبد الوهاب بأن يُفقد. وبغض النظر عن معنى «الفردوس الأرضي» لدى عبد الوهاب، وفي كتابه الذي يحمل هذا الاسم، فإنها - أعني أمريكا - في تلك الفترة التي التقيت عبد الوهاب فيها كانت مَطْمَحَ طلاب الحرية، ومآلَ عشاقها، يتنادى المحرومون من حرية الكلمة وحقوق الإنسان إلى لقاء فيها فيستمتعون بتلك الحرية ما شاءوا وما شاءت لهم الحرية. وكان العرب والمسلمون مثلهم مثل غيرهم في الاستمتاع بتلك الحريات والمزايا: فكانوا يتنادون من كل صَوْبٍ وحذب في الأعياد الأمريكية (عيد العمال، رأس السنة، عيد الاستقلال، عيد الميلاد... إلخ) ليقيموا أسواقهم الخاصة، ومؤتمراتهم التي تُذكر في غالبيتها بأسواق الأجداد العربية (عكاظ والمجنة وذو المجاز والمربد... وغيرها). و«أنكل سام» و«أنكل...» قد ينظران إلى هذه الأسواق العربية والإسلامية بابتسامة خاصة. لا يمكن لغير المسيري أن يفكك ويحلل إيهاءاتها - ولسان حال «الأنكلين» معاً يقول: «قل تمتعوا فإن مصيركم إلى...»! كانت أياماً عربية وإسلامية يصعب أن تعود!

المهم كان المسيري وكنت من بين المدعوين للمحاضرة في ذلك اللقاء العربي المولد الفلسطيني والنشأة، وكنت في ذلك الوقت رئيساً للمعهد العالي للفكر الإسلامي في فرجينيا، حيث تسلمت هذه المهمة بعد رحيل الشهيد إسماعيل الفاروقى الذي اغتيل وزوجته لمياء - رحمهما الله - في شهر مايو سنة ١٩٨٦، وصادف اغتيالهما اليوم التاسع عشر من شهر رمضان المبارك من ذلك العام. كنت آنذاك أعمل في كل زيارة أقوم بها داخل أمريكا أو خارجها على اكتشاف ومعرفة العناصر المعرفية التي يمكن أن تشارك في بناء صرح «أسلمة المعرفة». كنت أتصرف مثل تصرفات مكتشفى النجوم: نجوم الفنون والرياضة ونحوها، لكن النجوم التي أسعى لاكتشافها وضمها إلى القافلة نجوم معرفية تُعنى بقضايا

الفكر والمعرفة والإسلام، لا بـ «أولاد حارتنا» و«قصر الشوق» فقط! تحدثت مع المسيرى قليلاً ونحن على مائدة إفطار أو غداء، فلم ينته حديثه إلا وقد قررت في نفسى قراراً: إنه هو من نبحت عنه للوقوف على ثغرة الفكر الغربى، فحمدت الله تعالى أن جاء بى من فرجينيا، وجاء به من القاهرة، فالمسيرى مع منى أبو الفضل يساوى الفاروقى ولياء بحيث يستوعبانهما، وقد يتجاوزانهما. بمعنى التواصل مع ما فعلاه، والبناء على ما أسساه. ولكن خشيت أن يكون للجانب السياسى أثر أكبر من الجانب المعرفى فى فكره، فقررت حضور محاضرتة والاستماع إليه وهو يتحدث عن قضية فلسطين «القضية المركزية» لدى جميع المنشغلين بالهم السياسى، فوجدته يتحدث فى اليهودية حديث من يعرف، معرفة دقيقة، البذور والجذور والضرورة والمآل.

ولم يكن عبد الوهاب يتحدث عن ذلك من منطلق معلومات جمعها أو قراءات رتبها، بل كان حديث المكتشف الذى يذهب وراء المجهل التى قد لا يلتفت إليها نظر سواه، فيبْلُوها ويختبرها ويفككها ويحللها، ثم يصل إلى ما يصل إليه بعد رحلة معرفية شاقة مضنية فى المجهل المظلمة، والمعالم المغمورة، والمداخل المهجورة، ليأتى بما يفسر الإشكالات، ويحلُّ العقد، ويوحى بخط سير فى اتجاه المعالجة، خط مغاير لتلك الآراء والمقترحات والخطط والاستراتيجيات التى يصبها فى أذان الأمة صباح مساء الساسة والمفكرون، والعلماء والمثقفون، والكتّاب والصحفيون. وجدت خطاب عبد الوهاب مختلفاً، وتحليلاته مغايرة، واقتراحاته جادة.

وكنت وأنا أتابع محاضرتة وحديثه أتساءل: لم لم أعرف المسيرى من قبل؟ أهو تقصيرى، أم تقصيره، أم تقصير الأمة التى لم تعد قادرة حتى على إيجاد فرص للقاء بين أبنائها كالفرص المتميزة التى تتيحها جامعات ومؤسسات هذه البلاد لذوى التخصصات والهموم الفكرية المتنوعة؟! ولأريح نفسى قلت: لعله تقصير الجميع!

ومضى عبد الوهاب فى حديثه، ومضيت فى الاستماع إليه، فما انتهى إلا وقناعتى تامة بضرورة التعاون معه، وضمه إلى مجموعة المتعاونين مع المعهد،

وتقديم كل ما فى وسعى ووسع المعهد لمساعدته فى إنجاز مشروعه - الذى يصب
اتفاقاً فى صميم مشروعات المعهد - فلا بد إذن من ضم مشروعاته إلى مشروعاتنا ،
والتعاون معه فى ذلك كله فالرجل معرفى من فرعه إلى أخصص قدميه : إنه عالم
موسوعى ، واثق بعلمه وبنفسه ، سبر التاريخ اليهودى بمراحله كلها (ويا ليت قومى
يعلمون أن التاريخ اليهودى ، بتعديلات وإضافات يسيرة ، يصبح تاريخاً للغرب
كله!) .

لقد سار المسيرى مع ذلك التاريخ المملٌ بصبر وأناة ، ووقف عند كل منعطف من
منعطفاته متفحصاً ، ناقداً محللاً ، سابراً للأغوار ، متتبِعاً للجذور ، راصداً للأفكار
والدواعى والدوافع النفسية التى أنتجتها ، والحلجات والهواجس والمشاعر القلبية
التي أفرزتها ولوّنتها ، ثم منبّها ومفسراً للخطوات والأهداف والخطط التى بنيت
عليها ، مميزاً بين ما هو دينى وما هو قومى ، وما هو أنانى وما هو قَبلى ، وما هو
فردى وما هو جماعى . لقد تتبع وقرأ - كأحسن قصّاص أثرٍ ، ولكن فى مجال
الأفكار - آثار الأهداف والخطط والمنظومات الفكرية ، وبعض ما عرف بـ «العلوم
الاجتماعية» ليقدم لك أدوات التحليل والتفسير دقيقةً ، نسبة الخطأ فيها - إن
أحسنست استعمالها - لا تكاد تُذكر .



لم أضع وقتاً . بادرت بدعوة عبد الوهاب إلى واشنطن فاستجاب مشكوراً ، ولم
يتنه لقاءنا الأول إلا بعد أن اتفقنا على التعاون التام فى المشاريع الفكرية فى مصر
وفى سائر الأماكن التى كان المعهد يحاول الوصول إليها . ولعل من أهم الإنجازات
المشتركة لذلك التعاون «ندوة التحيز» - التى كانت بحق ثورة معرفية لا تزال
أصدائها تتردد بين الذين يقرؤون من العرب والمسلمين - والمشاركة فى تقيويم برامج
«الجامعة الإسلامية العالمية» فى ماليزيا ، وبعض مؤتمرات «جمعية علماء
الاجتماعيات المسلمين» ، وبعض الندوات المعرفية فى القاهرة والأردن والمغرب
وماليزيا والهند . إضافة إلى دعم وتوجيه المجموعات المعرفية ورفع مستوى أدائها ،
و«ندوة العلمانية» التى تُعدُّ ثورة معرفية أخرى .

وأخذت أتابع جهود عبد الوهاب وأدعوله بظهر الغيب وهو يعمل، كما لو كان فريقاً كاملاً من العلماء والباحثين، على إنجاز مشروع الموسوعة، الذي أعدّه واحداً من أهم مشروعات القرن العشرين. فالموسوعة ليست مجرد كتاب أو مشروع علمي أو موسوعة كسائر الموسوعات. إنها مجموعة هائلة من البحوث والدراسات والعلوم والمعارف التي يمكن أن نضيف إليها، لتكتمل الحلقة، دراسات «أحمد سوسة» الباحث العراقي المغمور - رحمه الله - الذي تتبع تاريخ العرب واليهود تتبع الباحث المدقق الذي لا يدانيه فيه إلا عبد الوهاب المسيري في صبره وجلده وحسن تتبعه. لكن أحمد سوسة - الذي انتقل نتيجة بحوثه تلك من اليهودية إلى الإسلام - أصدر كتابه، المغمور أيضاً، تاريخ العرب واليهود ومجموعة بحوث تتبع فيها العلاقات التاريخية والتأثيرات المتبادلة بين الأمتين عبر التاريخ.

وكذلك دراسات أحمد صدقي الدجاني وجارودي والفاروقي، فإننا حين نضم هذه الدراسات إلى موسوعة المسيري فإن ذلك يعني أننا قد شكلنا مكتبة معرفية كاملة حول اليهود واليهودية، ومن الناحية القرآنية يمكن أن تضاف رسالة الدكتوراه للشيخ سيد طنطاوي اليهود في القرآن ودراسات محمد أبو القاسم حاج حمد. فإن من يقرأ الموسوعة وهذه الدراسات سوف يدرك معنى ما اختزل وسمى بالقضية الفلسطينية، وسيدرك أبعاد «الصراع العربي الإسلامي الصهيوني»، وسيكون ذا رؤية قادرة على فهم وتفسير الأوضاع العربية والإسلامية إضافة إلى اليهودية - دون مبالغة - إلى قرن قادم من الزمان.

ولا أغالي إذا قلت إن جيلنا يفخر بهؤلاء، وفي مقدمتهم عبد الوهاب. فإنه إن كان جيلنا وجيل آبائنا من قبلنا قد أخفق في الاحتفاظ بفلسطين، وأخفق في استردادها واستعادتها من مغتصبيها، فإنه لم يترك الأجيال القادمة في متاهة، بل ترك لهم الموسوعة - موسوعة المسيري - وتلك المجموعات من البحوث الجادة توضح لهم أبعاد هذه القضية، وتعينهم على فهم جوانبها المختلفة، وتقدم لهم تفسيراً لمعظم ما حدث أو سيحدث من جرائها، وتساعدهم - إن صدقت النوايا -

على حُسْنِ التخطيط، ودقة السير، وإتقان العمل، وتجنب الخطأ، والوصول إلى الهدف بإذن الله .

* * *

إن عبد الوهاب «رجلٌ ظاهرة»، لا يمكن أن نوفيه بعض حقه في صفحات يسيرات، ولو أراد كل واحد من أصدقائه ومحبيه أن يكتب فيه الكتاب كله. وكان من أهل هذا الشأن -لفعل .

حفظ الله عبد الوهاب، ومنَّ عليه بالعمو والعافية، ونفع أمتَه بما حقق وأنجز، وأدام نفعه وأبقاه . . إنه سميعٌ مجيب .

*

صديقي العبقري!

عادل حسين*

ربما لا تكون الأضواء قد سلطت على عبد الوهاب المسيري إلا بعد الإنجاز الشامخ العملاق المتمثل في موسوعته الضخمة عن الصهيونية، ولكن هذا العمل - في تقييمي - لا يكتسب مغزاه إذا نحن أخذناه بحجمه فقط، أو بمجرد المجهود الخارق الذي بذل في جمع مادته وتحليلها تحليلًا دقيقًا في كل التفاصيل والأركان. فأهم من هذا كله وأروع هو أنه عملٌ خلقه منهجٌ يربط أجزاءه جميعًا. ومن هنا فإنني أعتقد أن المسيري يُظلم حين نصف عمله هذا بأنه مجرد موسوعة، فهو أكبر من هذا، بفضل ذلك المنهج المتكامل الذي تخلل كل حرفٍ وكل كلمة جاءت فيه، والذي ربط هذه الأجزاء في بناءٍ مُحكم متكامل.

ذلك المنهج هو من تركيب عبد الوهاب المسيري، وقد طبقه في الموسوعة بمناسبة بحث القضية الصهيونية. لكن يظل الأمر الأساسي أنه منهج عميق، أحد تجلياته موسوعة الصهيونية. وقد كان محققًا في أنه ركّز على هذه القضية، لأن عمله ليس مجرد دراسة حالة هينة، بل هي دراسة حالة تُهمنا غاية الأهمية، ويهمنا أن نفهم أعماقها وأغوارها على نحو متكامل. إذن، فقد اختار الرجل موضوعاً مهماً ليكون ساحة أولى - أو ساحة أكبر - لتطبيق ما توصل إليه في منهج العلوم الاجتماعية.

ولكن يبقى أن تطبيقات هذا المنهج أكثر تنوعاً، وقد بدأ بالفعل في تنفيذ ذلك في

* كاتب صحفي - أمين عام حزب العمل، ورئيس تحرير جريدة الشعب السابق.

العديد من دراساته حول الحضارة الغربية فى عمومها . وأنا أعتقد أننا قرأنا بقلم عبد الوهاب المسيرى أعمق وأروع ما كُتب عن الحضارة الغربية من منظور عربى إسلامى ، فالكتب عن الحضارة الغربية كثيرة جداً بطبيعة الحال ، وهذا يُظهر مرةً أخرى أهمية قضية المنهج . فكتابات المسيرى فى تحليل وتصور الحضارة الغربية فى مجموعها لا تشبهها ولا تدانيها أية كتابات أخرى فى هذا المجال ، وهذا بفضل المنهج الذى ينفرد باستخدامه . كما فى حالة الصهيونية . فى تناوله الحضارة الغربية وما تفرع عنها من فلسفات علمانية مختلفة ونظم اقتصادية متعددة ، إلى آخره .

ولا ريب فى أن هذا المنهج المنسوب إلى المسيرى ليس مجرد إبداع عبقرى خاص . وإن كان فيه ذلك بطبيعة الحال . ولكن المؤكد أنه يلتمس أصوله من جذوره الإسلامية العميقة . فالمسيرى يصدر عن انتماء عميق للأصول الإسلامية ، وللرؤية الإسلامية للكون والإنسان والطبيعة . وهذه تزوده بالمنهج الثرى الذى يتأمل به نواحى الإبداعات الغربية المختلفة . فى الفكر وفى الممارسات . بقدرة فذة على النقد من منظور بديل .



بقى أن أقول إن عبد الوهاب المسيرى تطور . ككثيرين غيره من المفكرين المصريين والعرب . من موقع الماركسية إلى مرحلة وسيطة ، وهى الاهتمام بالجدور الخاصة والمنايع الحضارية المتميزة ، ولعل هذه المرحلة هى التى التقيته فيه ، وذلك حين قرأت كتابه **الفردوس الأرضى** من نحو خمسة وعشرين عاماً .

فالمسيرة الفكرية للمسيرى بدأت من موقع الماركسية ، وهذا يشبه حالى ، ولكنه كان حريصاً باستمرار على أن يحتفظ بروابطه الوطنية والقومية والتراثية ، ومن هنا كانت مواجهته مع الحضارة الغربية لا يغيب عنها هذا البُعد منذ فترة مبكرة . وفى تلك الأثناء كتب كتابه **الفردوس الأرضى** ، الذى مثّل - كما سبق - نقطة اللقاء الأول لكلينا ، فقد سعت بعد قراءته إلى أن أتعرّف إليه وألتقى به ، انهياراً بما قرأت فى هذا الكتاب ، لأنه كان يمثل هذه الحالة ، حالة رجل لا يزال يعيش فى الغرب بفكره من المدرسة الماركسية ، لكن فيه أيضاً هذا الإحساس العميق بالفارق بين ما نحن فيه وما

يجبه وبين الصورة الأخرى الغربية . وهذا ما أسميه الانتقال إلى الإسلام بمفهومه الحضارى ، لأن التراث والتاريخ الوطنى والقومى فى التحليل النهائى تجلياتٌ للحضارة الإسلامية ، وإذا بدأ الإنسان فى الارتباط والإعجاب بها ، فإنه يبدأ فى التقريب ، وإذا نقَّب فيمكن أن يفتح الله عليه ويعود إلى الإسلام من مصاريعه كلها . وهذا ما حدث لكلينا .

فبعد لحظة توقف عند الانتماء القومى والحضارى ببابه الإسلامى الواضح ، بدأنا نتأمل بصورة أعمق وأشمل هذا الانتماء وهذه الظاهرة ، حتى وصلنا إلى الانتماء الكامل للإسلام ، وأصبح هذا هادياً إلى المنهج الجديد الذى أبدعه المسيرى ، ونظر من خلاله إلى الحضارة الغربية وإلى مختلف الظواهر والتجليات الكونية ، وأنتج ما أنتج ، مما اعتبرته منذ البداية إبداعاً عبقرياً بكل المعايير .

طبعاً أنا لا أحسدُ عبد الوهاب المسيرى على ما أنجزه ، ولكننى أثنى بالتأكيد لو كنت مثله فى العطاء والإجادة!

تحية وتقديراً ومحبةً ، مرةً أخرى ، لصديقى العبقري عبد الوهاب المسيرى .



وقفات وذكريات

عزّام التميمي*

فى مدينة لانسينج الأمريكية، وفى أواخر خريف عام ١٩٩٣، التقيت للمرة الأولى الدكتور عبد الوهاب المسيرى. كانت المناسبة مؤتمر جمعية علماء الاجتماع المسلمين، وكان موضوع اللقاء «الإسلام والديمقراطية». لم يترك اللقاء انطباعاً جيداً فى نفسى؛ إذ استعصى علىّ فهم ما كان يريده الدكتور المسيرى، حيث بدا فيما سمعته منه من آراء مخالفاً لمعشر المشاركين فى المؤتمر من الإسلاميين، أو هكذا خُيلَ إلىّ حينها. تشكلت لدىّ قناعة بأنه لم يكن واحداً منا. ورغم أن خطابه ومرادفات خطابه بدت لمسامعى غريبة وغير مفهومة، فقد فهمت وقتها أنه لا يشاركنا -معشر الإسلاميين- الحماس تجاه ما تصورناه متقدماً لنا ولمجتمعاتنا، أى التحول نحو الديمقراطية، بل بدا لى أننا -معشر الإسلاميين- كنا أقرب إلى تقبل الغرب منه رغم مظهره الغربى وثقافته الغربية!

انعقد المؤتمر فى أوج حماس الإسلاميين للديمقراطية، وفى أجواء بدّوا معها المدافعين الحقيقين عنها، إثر ما كان قد تشكل لدينا من قناعة بتورط الليبراليين (أو العلمانيين) فى إحباط المشروع الديمقراطى -أو على الأقل فى الابتهاج -بانقضاض العسكر على الديمقراطية فى الجزائر. تلك كانت أجواء الإصلاحات الديمقراطية فى معظم دول المنطقة العربية، وكان همّ نشاطنا الإعلامى، على ضعفه وقلة

* مفكر فلسطينى. مدير معهد الفكر السياسى الإسلامى ببريطانيا.

حيلته ، تنبّه الرأى العام الغربى إلى حقيقة ما يجرى من اغتيال للديمقراطية وانتهاك لحقوق الإنسان فى العالم العربى ، وتسليط الضوء على موقف الأمم الغربية - وخاصة الولايات المتحدة - المتسم باللامبالاة ، بل والتفاق ، لعدم غضبتها أو غيبتها على انتهاك ما ظنناه أقدس مقدساتها وأهم ما تتأسس عليها مجتمعاتها ودولها من مبادئ وقيم . كنا ننظر إلى الديمقراطية على أنها عملية إجرائية (ترشيح ، تصويت ، انتخابات . . إلخ) ، بينما يراها المسيرى جزءاً من منظومة فكرية بالغة التعقيد . كنا نظن أن الغرب الديمقراطى ينبغى أن يكون صادقاً مع ما يدعيه من التزام مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان ، بينما رآه المسيرى صادقاً فعلاً مع منظومته الليبرالية النفعية الداروينية التى تقوم على تمكين الوضع الداخلى على حساب تفتيت واستلاب الخارج . ولذا يشير المسيرى عادةً إلى أن كبريات الدول الاستعمارية كانت أكثرها ديمقراطية . ظننا أننا كنا فى غنى عن مثل هذا الخطاب ونحن نناضل من أجل أن يسمح العالم الديمقراطى للديمقراطية بأن تنتعش فى بلادنا العربية والإسلامية ، وأملنا فى أن يشفق علينا حماة حقوق الإنسان من أن تنتهك حقوقنا ! لقد كان نضالنا كما اكتشفنا فيما بعد فى غير محله ؛ لأن فرضياته لم تكن صحيحة ، فالغرب الديمقراطى لا تُسعد الديمقراطية فى بلادنا ، بل يراها تتعارض ومصلحته الاستراتيجية . والغرب الذى استجدينا لا يدافع عن حقوق الإنسان إلا إذا استدعت مصالحه ذلك .

كنت قبل السفر إلى المؤتمر السالف الذكر أخوض حواراً مع البروفسور جون كين (مدير مركز دراسات الديمقراطية بجامعة ويسمنستر فى لندن - بريطانيا ، والمشرف على مشروع دراسى للدكتوراه حول الإسلام والعلمانية) الذى يعتقد جازماً بأن العلمانية هى الوَسَط الوحيد الذى يمكن أن تنجح فيه الممارسة الديمقراطية ، والذى يضمن احترام حقوق الإنسان ، نظراً لما توفره العلمانية من مساحة يتسنى للإنسان ضمنها التفكير بحرية ، والتعبير عما يجول فى خاطره دونما خوف من رقيب أو حسيب . وكنت أجأله ، مؤكداً على أن الإسلام لا يحجّر على حرية الفكر والإبداع ، ولذا فإن العلمانية ، التى كانت لها فى الغرب ظروف تبرر نشأتها والاحتكام إليها ، لا حاجة للمسلمين بها . كان الحوار بيتنا يدور حول إحدى

فَرُضِيَّات مشروع البحث الذى تقدمت به إلى الجامعة لَنَيْل درجة الدكتوراه، ومفاده أن العلمنة فى العالم العربى تشكل عقبةً كَوُوداً فى طريق التحول نحو الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان. كان البروفسور كين يندهش لهذه الفَرُضِيَّة، ورغم استعصاء استيعابها عليه فقد اتفقتا فى نهاية المطاف على تنظيم ندوة حول الموضوع يُدعى لها عدد من المفكرين من العالمين الغربى والإسلامى، للتداول حول جذور العلمانية فى أوروبا والمنطقة الإسلامية وواقعها المعاصر فى الغرب والشرق، والموقف الإسلامى منها.

أردت اغتنام فرصة وجودى فى الولايات المتحدة الأمريكية ووجودى بين نخبة من المفكرين الإسلاميين والغربيين، فذهبت أَسْتَشِير من تَاح لى فرصةُ اللقاء به حول موضوع الندوة المقترحة، وكان واحداً من هؤلاء الأستاذ الدكتور طه جابر العلوانى، رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى آنذاك، الذى قال لى: «عليك بالمسيرى، ولن تجد أفضل منه». أخبرنى الدكتور العلوانى بأن الدكتور المسيرى يوشك على الانتهاء من موسوعة كبيرة حول العلمانية، وأن له فى الموضوع كتابات كثيرة. سَنَحْتُ الفرصة للحديث مباشرةً مع المسيرى فى مصنَّع الفندق الذى كانتَ تنعقد فيه الندوة. ما إن اقترحت عليه الفكرة حتى رَحب بحرارة ووافق على القدوم إلى لندن للمشاركة فى الندوة المقترحة متكبداً نفقات السفر.



فى مطلع حزيران (يونيو) ١٩٩٤ قَدَمَ الدكتور المسيرى إلى لندن، وكان يرفقته الأستاذ فهمى هويدى الذى حرص على المشاركة أيضاً على حسابه الخاص لما للموضوع فى نظره من أهمية، والذى كتب حول الندوة بإسهاب على مدى أربع حلقات فى أكثر من صحيفة فى العالم العربى.

قُدِّمَتْ فى الجلسة الأولى للندوة التى استمرت طوال يومين ورقتان متعارضتان تقريباً، الأولى للبرفسور جون كين، الذى تحدث عن مآثر العلمنة والعلمانية فى التجربة الغربية، والثانية لى، تحدثت فيها عن جذور العلمنة فى العالم العربى، وسلبيات العلمانية فى التجربة الإسلامية المعاصرة. بدا واضحاً من خلال النقاش

أن الندوة لم تكن لتتَّزَّ لولا مشاركة المسيرى الذى هدم ما بناه جون كين فى ورقته من أمجاد العلمانية، وتسبب للرجل فى أرق وقلق غير مسبوقين! وذلك أن المسيرى - على غير ما توقع جون كين - لم ينطلق من مسلّمات أو منطلقات تراثية إسلامية لينقضَّ على مشروع العلمنة، وإنما كانت كل معاولة من داخل المنظومة الفكرية الغربية، وكذلك كانت التماذج التى استدلت بها. فالعلمانية كما يراها نوعان، الأول يسميه بالعلمانية الجزئية، وتعنى مجرد الفصل بين الدين والدولة، بمعنى تنحية الهيئة الدينية عن أن تتدخل فى شئون السياسة مكتفية بإدارة شئون الدين. وأما النوع الثانى فهو العلمانية الشاملة، وهذه تصوِّر للحياة ينفى فى نهاية المطاف - أو على الأقل يهشم - دور خالق الكون المتجاوز لحساب الإنسان، ليصبح هذا الأخير فى النهاية مجرد سلعة أو أداة. ومن هنا يأتى اعتبار المسيرى الإمبريالية والنازية والصهيونية ثماراً طبيعية للمشروع العلمانى، الذى يحول جُلَّ البشر إلى فرائس، بينما تكون قلة قليلة منهم ذئاباً مفترسة تبتدع وسائل البطش والنهب وغمارس الظلم وتقر الاستبداد بمبررات «عقلانية».

جاءنا جون كين فى صباح اليوم الثانى للندوة يشكو أنه لم يهنا بطعم نوم طوال الليل! فقد وضعه المسيرى أمام تحدٍّ لم يخطر له ببال، واضطره إلى أن يراجع كثيراً من مسلّماته. والمعروف عن جون كين أنه عالم متجرد ونزيه، ولو لم يكن كذلك لَمَّا عبَّأ بما سمع، ولَمَّا جفا النوم عينيه إذ وصل إلى مسامعه ما هز قناعاته السابقة، وحَفَزه أن يشد الرحال من جديد فى عالم الفكر باحثاً عن الحق، إلى أن وصل إلى قناعة بأن العلمانية ليست ذلك المصلِّ الواقى من الدكتاتورية، أو ذلك المجال الفسيح الذى يتيح الاختلاف والتنوع فى أجواء من السلم والوفاق كما كان يظن.

وما لبث جون بعد شهر أن عبَّر عن هذه الثَّقلَة فى فكره فى ورقة بعنوان **حدود العلمانية** The Limits of Secularism نشرها فى ملحق صحيفة التايمز الثقافى (TLS)، ونشرت فيما بعد فى كتاب حرَّره بالتعاون مع البرفسور جون إسبوزيتو بعنوان **الإسلام والعلمانية فى الشرق الأوسط** Islam and Secularism in the Middle East صدر فى لندن عن هيرست وفى الولايات المتحدة عن جامعة

نيويورك، وفيه أيضاً ورقة للمسيرى حول نموذج التفسيرى للعلمانية، إضافة إلى مساهمات من تسعة مفكرين آخرين من الغرب والشرق.



رأيت المسيرى يحاور المشاركين فى الندوة متسلحاً بعلم غزير وتواضع نادر. فبينما يدافع عما يراه حقاً ويقدم أدلته عليه، لا يملك المرء إلا أن ينحنى إعجاباً بما لديه من استعداد للتراجع عما ثبت لديه عدم صحته أو لتقبل مقترح وجيه أنى كان مصدره. وكان هذا ديدنه فى مشروع الأكبر، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**. وأذكر أنه طلب منى أن أصور نسخاً من أحد مداخل الموسوعة يتعلق بوضع اليهود فى التاريخ الإسلامى، وألح على لأختار عدداً من إخواننا المختصين فى الشريعة والتفسير وأطلب منهم تقييم ما توصل إليه من استنتاجات، عليهم يضعون أيديهم على أخطاء ينبغي أن تُصحح قبل أن تُرسل الموسوعة للطباعة. وكان هذا ديدنه أيضاً فى تعامله مع طلاب العلم وجمهور المثقفين. وقد رأيت المسيرى فى مواقع مختلفة يصغى بانتباه إلى طلبه علم لم يتجاوز الواحد منهم عمر أحدث بنى المسيرى وهو يناقشونه فيما سمعوه منه من آراء، ويجادلونه متسلحين بتفسيرات حفظوها أو تناقلوها من كتب التراث قد تبدو معارضة لما وصل إليه من قناعات. وإذا ما وجد وجهة فيما سمع، يقول المسيرى: «هذا رأى يستحق النظر، وما أقوله مما يخالفه يستحق المراجعة».

ولا شك فى أن أكثر ما يُجادل فيه المسيرى هو نظرتة إلى اليهودية والصهيونية، التى عبر عنها فى موسوعته الصادرة عن دار الشروق وفيما أثمره عمله فيها من كتب حول هذا الموضوع مثل **الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ** و**من هو اليهودى** و**أسرار العقل الصهيونى**. وما يقوله المسيرى فى هذا الشأن جديد على كثير من الناس، وخاصة على أبناء الحركات الإسلامية الذى تتلمذوا على كتابات تأثر مؤلفوها بنظرية المؤامرة وبالوثيقة المسماة **بروتوكولات حكماء صهيون**. وهى وثيقة يُجمع الباحثون على أنها مزورة. فجاء تفسيرهم للمشروع الصهيونى تبسيطياً ومتناقضاً وأصول البحث العلمى.

كنتُ. أنا كاتب هذه السطور - واحدًا من هؤلاء. أقرُّ بأنني لم أفهم حقيقة المشروع الصهيوني إلا حينما تعرفت على المسيرى وعلى كتاباته. كنت في مطلع التسعينيات عضواً في لجنة الإشراف على تحرير كتاب **فلسطين والوعد الحق**، وكانت إحدى الأوراق المقترحة للنشر في الكتاب ورقة للدكتور المسيرى بعنوان «الصهيونية جزء من التشكيل الحضارى الغربى». قرأت الورقة بتمعن فوجدتها تجيب عن تساؤلات لم يكن الخطاب الإسلامى التقليدى الذى تتلمذت عليه قادراً على الإجابة عنها بشكل مقنع. وجدت المسيرى يسلط الضوء على جوانب لم تكن واضحة لدى، وعلى رأسها العلاقة بين اليهودية والصهيونية من جهة، والعلاقة بين الصهيونية والمنظومة الغربية من جهة أخرى.



توطدت علاقتى بالدكتور المسيرى فارتقت إلى مستوى الصداقة، وما لبثت أن تجاوزت ذلك إلى ما هو أوثق بفضل رحلة قمنا بها معاً إلى جنوب أفريقيا لمدة أسبوعين، تعرفت فيها إلى الرجل عن كُتَب، وتعلمت منه بعض ما لديه من أدوات تحليل. وكانت الرُّفَّة فرصةً للنقاش والاستيضاح.

أدهش الدكتور المسيرى مسلمى جنوب أفريقيا باطلاعه على تفصيلات نظام «الأبارتيد» البائد ومقارنته إياه بالنظام العنصرى القائم فى فلسطين. فرغم أن تلك كانت زيارته الأولى إلى جنوب أفريقيا، فقد بدا وكأنه زارها عشرات المرات من قبل، ولعل مرجع ذلك دراسته القيمة - بالتعاون مع ريتشارد ستيفنس - التى نُشرت فى كتاب عام ١٩٧٦ بعنوان **إسرائيل وجنوب أفريقيا : تطور العلاقة بينهما Israel and South Africa, the Progression of a Relationship**.

فوجه الشبه بين ما جرى فى جنوب أفريقيا من احتلال الأوربيين البلاد وبطشهم بأهلها ونهبهم ثرواتها بمبررات توراثية، وبين ما جرى لفلسطين وأهلها على أيدي الصهاينة من احتلال وتككيل وتشريد انطلاقاً من نفس الخطاب التوراتى، وجه الشبه هذا يؤكد ما ذهب إليه المسيرى من أن القضية ليست قضية يهودية بالدرجة الأولى - وإن كانت اليهودية عنصراً مهماً فيها - وإنما هى قضية المنظومة الغربية بمجملها،

قضية الرجل الأبيض الذى يبرر لنفسه إبادة الآخر وإنكار حقه فى الوجود. فما حدث فى جنوب أفريقيا، ثم فى فلسطين، هو تكرار لما حدث قبل ذلك بقرون فيما يسمّى الآن «أمريكا اللاتينية»، حيث استخدم المستعمرون الأوروبيون أبشع وسائل التنكيل وأحد أدواته لإبادة سكان البلاد الأصليين. ورغم أن المستعمرين كانوا نصارى، أبعد ما يكونون عن التدين، فإنهم برروا تدميرهم شعوب البلاد المفتوحة بخطاب تورأتى ألبس فيه الهندى الأحمر ثوبَ التركى المسلم تارة وثوبَ الكنعانى الوثنى تارة أخرى، بينما تقمص الأوروبيون دور بنى إسرائيل، يقودهم «جوشوا» الذى تصوّره التوراة رجلاً فاتحاً لا يعرف الرحمة ولا الشفقة، يحرق الأخضر واليابس، ويهلك الحرث والنسل ليرث بنو إسرائيل الأرض وينقلوها من ملك الشيطان إلى ملك الرب. وقد فصلَ الكلام فى هذا البرفسور مايكل براير - رئيس كلية اللاهوت والدراسات الدينية بجامعة صارى - فى بريطانيا فى كتاب له بعنوان *The Bible and Colonialism* حيث استعرض فيه ثلاث حالات تثبت استخدام المستعمرين الأوروبيين التوراة والأنجيل فى إصدار خطاب تبريرى لما بدر منهم من ظلم وإفساد، وهذه الحالات هى: الاستعمار الإسباني لأمريكا اللاتينية، والاستعمار الهولندى لجنوب أفريقيا، والاستعمار الصهيونى لفلسطين. والمثير فى الحالات الثلاث أن الحافز الأصلى للاستعمار لم يكن نشر الدين المسيحى ولا اليهودى، وإنما نهبُ البلاد المفتوحة وتحويلها إلى مناف للمجرمين، وذلك من خلال استرقاق سكانها الأصليين، وتسخير أراضيها ومرافئها فى التجارة والحروب. وهذه حوافز علمانية، نفعية، مادية، ميكافيلية وداروينية، ولكنها فى الحالات الثلاث وشّحت برداء تبريرى يستند إلى خطاب دينى.

فى جنوب أفريقيا مسلمون متنوعو المشارب والقناعات، ولذا كان من الطبيعى أن يجد خطاب المسيرى قبولا لدى البعض ونفورا لدى البعض الآخر. أذكر أن مجموعة من المسلمين دخلوا قاعة المحاضرات التى كان يحاضر فيها المسيرى ذات مساء متأخرين، وسمعوا منه مَقْطَعاً يتحدى فيه الدولة الصهيونية فى فلسطين أن تقبل حلاً كالتى قبل به البيض فى جنوب أفريقيا، أى أن تتخلى هذه الدولة عن صهيونيتها كما تخلى البيض عن تمسكهم بنظام «الأبارتيد». فهم هؤلاء من المسيرى

إقراره باحتلال الإسرائيليين لفلسطين، فخرجوا من القاعة غاضبين يهتفون ضدنا، متهمين إياناً بالتواطؤ مع الإسرائيليين! وهذا هو حظ المسيرى مع قليل العلم محدودى الفهم حيثما حلَّ محاضراً!

ما لم تفهمه تلك الفئة من مسلمى جنوب أفريقيا أن إقرار الإسرائيليين بأن احتلالهم لفلسطين كان عدواناً على شعبها، وبأن الصهيونية أيديولوجية عنصرية ومناهضة للقيم الإنسانية. يعنى انتهاء المشروع الصهيونى - ويؤذن بانهياء المنظومة التى أقامتها فى المنطقة . وهذا المنطق هو الأصح والأنسب إن كان الإنسان يخاطب جمهوراً عانى من العنصرية البيضاء فى جنوب أفريقيا، ورأى بعينه انهيار المنظومة التى قامت عليها .

وكان هذا هو الخطاب، وكان ذلك هو التحدى الذى قدمه المسيرى فى ندوة تليفزيونية فى جنوب أفريقيا شارك معه فيها قطبان من أقطاب الحركة الصهيونية هناك . كان المسيرى يتحدث عن قيم العدل والمساواة فى الكرامة الإنسانية، وهى مصطلحات يفهم مدلولاتها جيداً تناضلو جنوب أفريقيا، إنها مفردات أغانيهم الوطنية وشعاراتهم التحررية على مدى عقود طويلة من المعاناة والتحدى . بالمقابل ؛ كان الصهاينة يتحدثون عن وعد الرب لبنى إسرائيل فى أرض الميعاد وعن شعب الله المختار، وهى أيضاً مصطلحات يفهمها أهل جنوب أفريقيا، ذلك أن البيض المستعمرين بلادهم المستبدين بهم إنما مارسوا الظلم ضدهم باسمها . فالإنسان ذو العقل القويم والذوق السليم لا يقبل لنفسه - كما لا يقبل لغيره - أن يحتل أرضاً سواه، وأن يجلد ظهره، أو يئقر بطنه، أو يقتل أهله . إنما يصبح ذلك جائزاً مقبولاً حينما يتحول الإنسان إلى وحش يسوغ العدوان باسم السماء، ويتسلح بشرعية إلهية مدعاة تبرر القتل والسلب والظلم بكافة أنواعه . وهنا تكمن قيمة خطاب المسيرى . إنه خطاب إنسانى عالمى، يتناسب وحجم المشروع الصهيونى العالمى . إذ ينبغى ألا يخلو النضال من أجل إحقاق الحق فى فلسطين من جهد موجه للرأى العام العالمى، لا تنازلاً عن الحق أو تركاً للظالمين، وإنما توصيفاً للظلم بلغة يفهمها كل الناس بغض النظر عن معتقداتهم

وأجناسهم. فالعدل والكرامة الإنسانية قيمٌ عالمية، والظلم والتمييز العنصري مرفوضان إنسانياً وعالمياً.

ولا يتناقض ذلك وانطلاق المسلم من عقيدته في الدفاع عن حقه؛ لأن من قُتل دون ماله فهو شهيد، ومن قُتل دون عرضه فهو شهيد، فكيف بمن قُتل دفاعاً عن الأمة قاطبة في وجه مشروع استعماري تدميري لا يُبقى ولا يذر؟!

التناقض يوجد مع قرْضية، سادت حتى أضحَت مسلَّمةً، مفادها أن المشروع الصهيوني مشروع عقائدي. وهذه قراءة سطحية للمشروع الصهيوني، وهو الأمر الذي يسعى المسيرى إلى توضيحه من خلال دراسته للحالة اليهودية والظاهرة الصهيونية. فهؤلاء الذين جاءوا غزاةً لبلادنا لم يأتوا في الأصل لأسباب عقائدية، بل هم بفعلهم ذلك خالفوا عقائدهم وانتهكوا حرُمات دينهم. إن من المجمع عليه بين المؤرخين، اليهود منهم وغير اليهود، أن الطوائف اليهودية وزعاماتها الخاخامية كانت - وما تزال - حتى منتصف العشرينيات من هذا القرن ترفض الحركة الصهيونية وترى فيها تأمرًا على اليهود وتطاولاً على الرب، ومرجع ذلك إلى العقيدة اليهودية التقليدية التي سادت منذ عام ١٣٥٠ م تقريباً، وهو العام الذي أخمد فيه آخر تمرد يهودي على الإمبراطورية الرومانية، وقُدَّ اليهود فيه الأمل بإعادة بناء الهيكل الذي تحطم عام ٧٠ م. تستند تلك العقيدة على ما ورد في التلمود من أن الإله أخذ على اليهود موثيقاً ثلاثة. أما الأول؛ فينص على أنه لا ينبغي لليهود أن يتمردوا على غير اليهود، ويبدو أن ذلك نابع من الحرص على حياة من تبقَّى من اليهود، إذ كان يُخشى أن ينقرضوا بسبب استمرار الحروب مع مخالفيهم الذين يفوقونهم عدداً وعُدَّةً. وأما الثاني فينص على أنه لا ينبغي لليهود أن يهاجروا هجرة جماعية إلى فلسطين بقصد الإقامة الدائمة فيها قبل مجيئ المسيح المخلَّص في آخر الزمان. وأما الثالث؛ فينص على أنه لا ينبغي لليهود أن يدَّعوا بحرارة في صلواتهم أن يأتي المسيح المخلَّص قبل الموعد المقرر له.

إن من الحقائق التاريخية الثابتة أن القطاع الأكبر من حاخامات اليهودية القديمة كانوا - حتى مطلع القرن العشرين - يفسرون هذه الموثيق ووجود اليهود فيما يسمَّى

بالتشات على أنه واجب ديني، يُقصد منه التكفير عن الخطايا التي تسببت في غضب الرب وفي تشريد بني إسرائيل في الأرض. ومما يذكره مؤرخو الديانة اليهودية أن الحاخام صمويل بن جوشعانا، وهو من أبرز حاخامات القرن التاسع الميلادي، كان يرثل صلاة ينقل فيها عن الرب قوله: «أخذت على شعبي مَوْثَقًا ألا يتمردوا على المسيحيين والمسلمين، وقلت لهم: اصمتوا إلى أن أقوم أنا بنفسي بقلب الأرض عليهم كما فعلت في سدوم». وفي القرن الثالث عشر، حينما هاجر بعض الحاخامات والشعراء اليهود إلى فلسطين لأسباب عقائدية، أخذ الحاخامات الآخرون المنتشرون في الأرض يحذرون من انتشار هذه الظاهرة مذكّرين بالمواثيق الثلاثة، حتى إن الحاخام إيلعازر بن موشيه، الزعيم الروحي للطائفة اليهودية في وورتمبرج بألمانيا، أوعد اليهود الذين يهاجرون إلى فلسطين بأن الإله سيعاقبهم بالموت. وفي نفس الفترة كتب الحاخام عيزرا، حاخام جيرونا في إسبانيا، واصفًا اليهود الذين يهاجرون إلى فلسطين بأنهم «يتخلّون عن الإله الذي لا يوجد إلا في الشتات، حيث يعيش معظم اليهود، وليس في فلسطين». ونقل عن الحاخام يهوناثان إيشوتز، حاخام ألمانيا الشهير في منتصف القرن الثامن عشر، أن الهجرة الجماعية إلى فلسطين - حتى ولو كانت بموافقة كل أم الأرض - تعتبر حرامًا قبل قدوم المسيح. أما الحاخام هيرش، الأب الروحي للأرثوذكسية اليهودية الحديثة؛ فقد كتب عام ١٩٣٧ أن الإله أمر اليهود «ألاّ يقيموا أبدًا دولة خاصة بهم بجهدهم هم».

من الواضح أن مثل هذا التصريح الأخير كان يُقصد به الردّ على دعاة إقامة دولة يهودية في فلسطين، وهو الأمر الذي ظل يواجه صعوبات جمةً إلى أن سادت النازية والفاشية في كلٍّ من ألمانيا وإيطاليا، ممهّدةً لاندلاع الحرب العالمية الثانية. ويذكر إسرائيل شاحاك في أحد كتبه أن الاتصالات ظلت مستمرة بين زعماء الحركة الصهيونية في أوروبا وزعماء الحركة النازية في ألمانيا حتى قبيل اندلاع الحرب العالمية الثانية بقليل، حيث وجد الطرفان تفاهمًا على الهدف المشترك، وهو نقل اليهود من أوروبا إلى الوطن القومي الذي يمهد لإنشائه في فلسطين. ومن الوقائع التاريخية المعصدة لهذه النظرية ما حصل عام ١٩٣٧ حينما ضرب زلزالٌ شمالَ فلسطين فقتل معظم سكان صقّد، وكثيرون منهم كانوا يهودًا هاجروا من قريبات إلى فلسطين. فما

كان من الحاخام موشيه تيتلباوم ، كبير حاخامات المجر ، إلا أن اعتبر الزلزال عقاباً من الله لليهود لعدم رضاه عن هجرتهم إلى فلسطين ، وقال فى هذا السياق : «ليست إرادة الله ولا رغبته أن نذهب إلى أرض إسرائيل بمحض إرادتنا وبرغبة منا» .

لم يَشَدْ خلال تلك الحقبة التاريخية الفسيحة سوى حاخام واحد اسمه ناحمانيدس (توفى عام ١٢٧٠م) ، الذى كان يرى أنه لا تجب على اليهود الهجرة وحسب ، بل إن عليهم أن يغزوا أرض إسرائيل . وليس عجباً أن تُنبش سيرة هذا الحاخام فى زمننا هذا ، وبالتحديد منذ سبعينيات القرن العشرين ليصبح نبأها يُهتدى بفكره من قبل أتباع الحزب القومى الدينى وجماعات المستوطنين اليهود المتحمسين فى الأغلب إلى منظمة «جوش إيمونيم» الإرهابية . وهؤلاء يجمعهم الاعتقاد بأن زمن الخلاص قد بدأ ، وبأن المحظور قد زال ، وبذا فإنه قد وجبت على يهود الأرض الهجرة إلى فلسطين والقتال من أجل «إنقاذ» أرض الميعاد من «أبناء الشيطان» .



يرفض بعض المسلمين حتى الآن فكرة التمييز بين «اليهودى» و«الصهيونى» . فالكل فى نظرهم يهودى ، والكل صهيونى . ولا يدري هؤلاء المسلمون أنهم بذلك ، من حيث لا يدرون ، إنما يروجون لفكرة صهيونية!

إن ما يسعى إلى إثباته الدكتور المسيرى من خلال موسوعته ليس فقط وجود فرق بين هذين المسميين ، بمعنى أن اليهودى ليس صهيونياً بالضرورة (وحتى العكس لم يعد صحيحاً ؛ لأن كثيرين ممن جندوا أنفسهم لخدمة المشروع الصهيونى ليسوا يهوداً ، بل إن منهم اليوم عرباً ومسلمين!) ، وإنما أيضاً وجود فروق كبيرة بين اليهود ، أو المنتسبين إلى اليهودية ، بما يظل أسطورة «الشعب اليهودى الواحد» و«التاريخ اليهودى الواحد» . ولا أدل على ذلك من أن اليهودى يمكن أن يكون ملحداً دون أن يفقد صفته اليهودية ، بينما لا يمكن أن يقال ذلك عن غير اليهود من أتباع الديانات الأخرى . فالمسلم الذى ينكر وجود الله ، أو ينكر نسبة القرآن الكريم إلى الله ، أو ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لا يبقى مسلماً .

إن المتأمل في أوضاع الدولة العبرية يخرج بنتيجة حتمية، ألا وهي أن هذا الوطن الفلسطيني المحتل أصبح مرتعاً لتجمعات بشرية شديدة التباين، لا رابط بينها سوى الخوف والطمع. أما الدين، والثقافة، والتاريخ، والأخلاق، وغيرها ما يميز الأمم والشعوب، فإنها متنوعة تنوع الكائنات البحرية التي لا يجمع بينها سوى أنها لا تعيش إلا في الماء! وكما أن يهود إسرائيل مختلفون فإن يهود الشتات مختلفون كذلك. ومن المؤكد أن الصفات المشتركة بين يهود كل منطقة وسواهم من سكانها أكبر بكثير من الصفات المشتركة بين يهود منطقة ويهود منطقة أخرى. وهذا بالضبط ما تسعى الموسوعة إلى توضيحه.

يقول بعض منتقدي موسوعة المسيري: «وماذا يفيدنا ذلك في صراعنا مع اليهود؟».

يفيدنا أن نفهم؛ لأن الفهم أول شروط الفلاح.

إن عدم فهم جذور المشروع الصهيوني وتعقيداته عامل من عوامل الإخفاق. فهذا المشروع لا يقوم باليهود وحدهم، وإن كانوا رأس حربة. واليهود ليسوا على قلب رجل واحد، بل قلوبهم شتى، وخصوماتهم شديدة. واليهود ليست خطاياهم واحدة، فبعضهم - وإن كانوا قلة - ضحايا النظام الدولي الذي أقام لهم دولة. وفرض عليهم صراعاً لا قبل لهم فيه على المدى البعيد. فبعضهم يرفض المشروع الصهيوني ويراه خطراً محدقاً به، بل بعضهم يرى الصهيونية عاراً على اليهودية. وتذكر في هذا المجال قضية اليهود العراقيين الذي هاجروا من ديارهم وأموالهم دوغاً رغبة منهم، ليتحولوا إلى لبنات من «الدرجة الثانية» في هيكل الدولة العبرية المقام على أنقاض شعب فلسطين. ولعل شهادة ساسون خيدوري، كبير حاخامات العراق، أكبر دليل على الطبيعة الاستعمارية الغريبة للمشروع الصهيوني، الذي كان هو وأتباعه في العراق من ضحاياه.

لقد ترسخت لدى القناعات خلال السنوات القليلة الماضية بضرورة التمييز بين يهود متورطين في المشروع الصهيوني، وبين يهود لا يسعدهم ولا يشرفهم الانتساب إليه. فالصنف الأول خصم وعدو لا يهادن ولا يسالم، إلا إذا تراجع عن

ظلمه وأعاد الحق إلى نصابه . وأما الصنف الآخر ؛ فيمكن أن يكون جاراً وصديقاً ، بل وحليفاً في مواجهة الظلم والعدوان .

دُعيتُ في صيف ١٩٩٩ للمشاركة في ندوة مغلقة عُقدت في قبرص لمناقشة دور الدين في الصراع في الشرق الأوسط . شارك في الندوة ما يقرب من عشرين خبيراً ، من بينهم ستة على الأقل من اليهود : أمريكيان ، فرنسي ، أسترالي ، وإسرائيليان . طلبت الحديث في الجلسة الأولى لأعبر عن رأيي ، وهو أن الدين إذ يستخدم مبرراً للعدوان ، ينبغي أن يكون حافزاً على المقاومة ضده ، ولذلك ينبغي أن نسلط الضوء على الكيفية التي يُساء فيها استخدام الدين أولاً ، وأن نُميِّز بين لجوء إلى الدين لتبرير الظلم ، ولجوء إلى الدين لرفع الظلم وإقامة العدل . وأكدت أن أفضل مثال على إساءة هذا الاستخدام هو الحركة الصهيونية ، التي بدأت علمانية يتزعمها ملاحدة ، ثم انتهت وقد اكتست برداء تبريري ديني ، مما أدى إلى الإضرار بالتعايش السلمي الذي كان قائماً قرونًا طويلة بين سكان المنطقة من مسلمين ومسيحيين ويهود .

ما قلته بعد ذلك أثار ضجةً ولَعَطًا واحتجاجاً ، إذ بشرت بانتهاء المشروع الصهيوني وانهيار الكيان العبري ، مطالباً بالإعداد منذ الآن لما بعد إسرائيل ؛ لأنه يجب من وجهة نظري العمل على إعادة الأمور إلى طبيعتها على اعتبار أننا - معشر المسلمين - لا نعداى من يسالنا ، وأنها نُميِّز بين اليهود المواطنين في الأوطان العربية والإسلامية المختلفة وبين الذين جاءوا غزاةً من أوروبا أو أمريكا أو غيرهما طَمَعًا ورَهَبًا . صاح إسرائيلي من جامعة بار إيلان : « هذه إهانة . . أنا لا أقبل مثل هذا المنطق المعادي للسامية » . قلت له : « وما الإهانة فيما قلت ؟ ! إننا وصفتُ واقعاً و ذكرتُ حقيقةً » . قال : « من يميِّز بين الصهيونية واليهودية وإسرائيل يهين اليهود ويكرههم ، لا فرق بين الثلاثة ، فهي شئ واحد » . وهنا تدخل ريتشارد فولك ، وهو أستاذ جامعي أمريكي ، ليقول مخاطباً المشارك من جامعة بار إيلان : « أنا يهودي ، وكلماتك - لا كلمات التلميمى - هي التي تُهينني ، فأننا لا نعتقد في الصهيونية ، ولا أتمنى إلى دولة إسرائيل ، وليس من حَقِّك أن تفرض على كيهودي أن أكون صهيونياً وموالياً لإسرائيل » .

بعد ذلك بشهور، دار حوار بينى وبين سائق تاكسى كان يُقلِّنى إلى محطة تليفزيون فضائية عربية في لندن. سألتنى عن موطنى الأصلي، فقلت له إننى من مدينة الخليل بفلسطين، فقال: «أنا زرت إسرائيل، ولكنها لم تعجبنى. . إن أهلها متكبرون متعطرسون وغير مؤدبين». ثم أضاف موضحاً: «أنا يهودى، ولكنى لا أشعر بأى انتماء إلى إسرائيل، فأنا بريطانى، وأبى وجدى كانا هنا من قبل، وهؤلاء الإسرائيليون يريدون أن يبتزوا يهود العالم بحجة أن هذه الدولة لهم جميعاً، وأنا لا أقبل ذلك». ذكرنى سائق التاكسى هذا بالوزير اليهودى الوحيد فى الحكومة البريطانية التى أقرت وعد بلفور عام ١٩١٧. كان هذا الوزير اليهودى هو الوحيد الذى اعترض على الوعد المشؤوم باعتبار أنه يشكل مؤامرة ضد اليهود قائلًا: «أنا يهودى بريطانى، ولا أوافق أن أخرج من ديارى لأحل محل شعب يُراد له أن يُشرَّد من دياره».



لقد قدم لنا الدكتور المسيرى نموذجاً تفسيرياً للمشروع الصهيونى، مكننا من أن نفهم بوضوح ما جرى تمهيداً لقيام الدولة العبرية، وما يجرى على أرض الواقع تثبيتاً وتمكيناً لها. كما يساعدنا هذا النموذج التفسيرى على استشراف مستقبل هذا المشروع الاستعمارى الغربى، الذى يتوقف استمراره على ثلاثة عوامل: إرادة الغرب القوى المتنفذ أن يستمر هذا المشروع، وتماسك المجتمع الصهيونى ومقاومته عوامل التفكك والتآكل الداخلى، وحالة الضعف التى يعانى منها العرب والمسلمون والتى أفقدتهم القدرة على الدفاع والمبادرة.

دون أن ينكر المسيرى قيمة العامل الثالث؛ فإنه فى موسوعته وكتاباته يركز على العاملين الأولين، منبهاً أولاً إلى عالمية هذا المشروع، وثانياً إلى هشاشة وضعف الكيان الذى أقامه على أرض فلسطين.



المجاهد على جبهتي الصهيونية والعلمانية !

فهمى هويدي*

يمثل المسيرى - فى تقديرى - نموذج المثقف المخلص لأمته ، المعتز بهويته العربية الإسلامية ، الباحث عن الحقيقة ، القلق باستمرار ، المتحمس لقناعاته ، المقاتل دفاعاً عن ثوابت الأمة والوطن وليس فى هذا شئ من المبالغة ؛ لأنه يتبدى فى إنتاجه (العلمى والعملى) فى شتى المجالات المعرفية التى خاض فيها ، والتى يعرفها كل متابع جادٌ .

* * *

وإذا جاز لى أن أخص جانباً من فضائل المسيرى ؛ فإننى أشير فى عجلة إلى دوره الكبير فى خدمة القضية الفلسطينية . فأننا أعتبر أنه - وحده - يمثل فصيلاً كاملاً من فصائل المقاومة !

لقد عمل المسيرى على جبهة بالغة الأهمية ، وهى جبهة تأصيل وترتيب الحقائق فى موضوع القضية الفلسطينية ، وأحسب أنه - بكتاباته المتميزة ، ورؤيته الصائبة - أعاد الثقة إلى المواطن العربى فى صموده ومجابهته المشروع الصهيونى ؛ فكتاباته فى هذا الموضوع كاشفة إلى حد كبير ، وأظن أنه تمكّن من تبديد كثير من الأوهام التى أحاطت بهذا المشروع ، حيث كان دائم التركيز على أنه مشروع قابل للتفكيك والهزيمة ، وهذا ليس دوراً هيناً فى ظلّ حالات المبالغة التى أحاطت بهذا المشروع ، والتى كانت تصبّ كلها فى مجرى إضعاف ثقة المقاوم العربى فى نفسه وإمكاناته ،

* كاتب صحفى مصرى .

وشعوره بالدونية والهشاشة إزاءه، ومن ثم إضعاف موقفه وسريان روح الفشل والإحباط في نفسه وعقله .

نجح المسيرى نجاحاً كبيراً في تفكيك البنية الأساسية لهذا المشروع الصهيوني الاستيطاني، وإعطائه - من ثم - حجمه الحقيقي من غير تهويل ولا تهوين، ليضع الكرة في ملعب الإنسان العربي ليتخذ قراره بنفسه، وليبادر إلى تحمل مسئوليته، متخلصاً من أسر الأوهام والأساطير المحيطة.



وثمة أمر آخر أحب أن أقف لديه في هذه الشهادة، وهو الإشارة إلى هذا الاعتزاز البادي من المسيرى بالهوية الإسلامية، التي هي في حقيقة الأمر جزء من الثوابت التي يعص عليها المسيرى وأمثاله من المفكرين الشرفاء . وأنا أعتقد أن تعامله مع هذه الهوية ليس نابعاً فقط من عاطفة دينية أو عاطفة شخصية، ولكنه عن اقتناع حقيقي بضرورة تمسك الأمة - والعلماء والمثقفون في طليعتها - بجذورها وثوابتها، فهذه الثوابت هي - وحدها - الكفيلة بتعزيز صفها وتمكينها من مواجهة التحدي الغربي، الذي يستهدف وجودها بعد ثرواتها ومواردها .

وعلى الرغم من أن المسيرى يبدو وكأنه ليس متابعاً للأحداث اليومية، وليس داخلاً في التفاصيل، فإنه في الحقيقة في قلب الهم الأساسي للأمة . فأنا كثيراً ما أتوجه إليه بالسؤال عندما تلتبس على بعض الأمور، فأرفع الهاتف لأجد عنده إجابات كثيرة، وأجد أنه ترك ما في يده ليستحضر جزءاً غير قليل من المعلومات المتصلة بما أسأله عنه، ولا يكفي بذلك، بل إنه يضع هذه المعلومات كعادته دائماً في إطار نسقي ينظم المعرفة، ويكشف الرؤية .

وما يتصل بهذا الجانب جهده الكبير في تفكيك المشروع العلماني، وهو الخطر الأبلغ - مع الخطر الصهيوني - الذي تواجهه الأمة العربية والإسلامية . وقراءة المسيرى للعلمانية وتفكيكه أسسها الفلسفية والاجتماعية لا يقل أهمية وتميزاً عن جهده في مواجهة المشروع الصهيوني . وهذا كله يصب في مجرى تجلية هوية الأمة الحقيقية، والدفاع عن ثوابتها، والتعبير عن أحلام أبنائها وتطلعاتهم .



حين تثمر الهزيمة ثماراً إيجابية!

كامل زهيري*

أعتبر أن الموسوعة ثمرة إيجابية من ثمار الهزيمة الأليمة عام ١٩٦٧! فقد استطاعت مصر أن ترد على الهزيمة بحدثين ثقافيين مهمين، وبشخصين جامعيين اختلفا في المنهج والتكوين، ولكن التقيا في الإحساس بضرورة الرد على الهزيمة، هما: جمال حمدان وعبد الوهاب المسيري.

وأذكر أن صدى استقبال الموسوعة يشبه ذات الصدى عندى حين قدّم لى، حين كنت أشرف على مجلة الهلال وسلسلة كتاب الهلال، الدكتور جمال حمدان كتابه شخصية مصر. أحسست ساعتها أن الدكتور جمال حمدان يطرح موضوع شخصية مصر للبحث والتمحيص، وهذا صدى الهزيمة عند المفكرين والمثقفين الوطنيين: ليس البحث عن الذات، ولكن فى الذات، البحث فى أسباب الهزيمة: لماذا حدثت بهذه الصورة وهذه القتامة؟ ومن نحن؟ وأين نحن؟. وعندما تعرفت إلى جمال حمدان شخصياً - وكان، رحمه الله، امرءاً منطوياً على نفسه، كارهًا الاختلاط بالناس - اكتشفت أنه ليس مجرد أستاذ للجغرافيا، بل إنه يتعمق فى قراءة التاريخ ليعطى البعد الزمنى للمكان، وليصل من ثم إلى تحديد شخصية مصر الحقيقية.

وكذلك وجدت الدكتور عبد الوهاب المسيري. فهو لم يكن مجرد أستاذ للأدب

* نقيب الصحفيين المصريين، ورئيس اتحاد الصحفيين العرب سابقاً.

الإنجليزية- وهو مجال تخصصه الأول- كما أنه لم يغلُق على نفسه أبواب الجامعة، ولم يشغل نفسه بتوافه الإدارة والترقيات وما إلى ذلك، بل كان منذ بداياته يؤمن بتكامل وسائل البحث العلمى، ولذلك بدأ بدراسة الأدب ليتنقل إلى دراسة الفكر والأيدولوجيا والتاريخ، ويجمع بين المفاهيم المتعددة فى العلوم الإنسانية كافة. وأحسبه كان، فى بدايات اهتمامه بالقضية العربية وموضوع الصهيونية، مستوعباً لما عبّر عنه أحمد بهاء الدين فى أعقاب هزيمة ١٩٦٧ من أن هناك فجوة حضارية بيننا وبين عدونا، وأنه لابد من سدّها بالبحث والعلم وباستعادة الذاكرة التاريخية والهوية الوطنية، وأعتقد أن هذه كانت نقطة انطلاق المسيرى نحو التخصص فى هذا الباب.

ولأننا نؤمن بالحق والعدل، ونعتقد اعتقاداً جازماً بأن قضيتنا عادلة، فقد تغلب لدينا العقل القانونى، فصار كثير من مفكرينا بمثابة المحامى الذى يترافع عن قضية يعتقد أنها عادلة، وتغلبت عقلية المحامى كثيراً فضاعت منهم تفاصيل حقيقة إسرائيل وحقيقة الصهيونية، والموسوعة تصحح هذا المفهوم. فهى موسوعة تحاول تفسير الظواهر اليهودية والصهيونية بدلاً من مجرد الترافع ضدها ودحض حججها، كما تحاول تعضيد القلب والوجدان بمفردات العقل والمنطق، وأحسب أن هذا من محاسن الموسوعة الكبرى، وأحسب أن هذا هو سبيل سد الفجوة الحضارية التى تحدث عنها أحمد بهاء الدين.

إننى رغم كثرة قراءاتى فى الصهيونية والظواهر اليهودية فقد استندت أيمًا استفادة من قراءة الموسوعة التى أعتبرها حدثاً ثقافياً وعلامة من علامات تطور الفكر العربى، تماماً مثل كتاب الشعر الجاهلى، ولذا فإننى أسجل تحيتى لجهود هذا المفكر الموسوعى وجهاده.



الدأب الواعى ١

محمد سليم العوا*

الدكتور عبد الوهاب المسيرى نموذج خاص جداً من المفكرين والباحثين والكتاب. وهو رجل متعدد المواهب متنوع الاهتمامات، وهذه سمة قد يشاركه فيها كثيرون من المفكرين والباحثين المرموقين، عربياً وعالمياً. ولكن الذى يلفت النظر - أكثر من سواء - فى عبد الوهاب المسيرى هما الخصيصتان اللتان صدرت بهما هذه الكلمة المتواضعة: الدأب والوعى!

الدأب تُجده فى كل عمل يقوم به، فهو ليس ممن يحدثونك عن مشروع فكرى اليوم ثم تلقاه بعد سنة فتجده حيث كان منه حين حدثك عنه. ولكنك تلقاه بعد سنة فتلقاه قد أنجز مشروعه، وقدمه للمطبعة، وأصدره فى كتاب، وخاض غمار المعارك حوله بين المؤيدين والمعارضين، بالدأب نفسه والحدة نفسها التى عمل بها فى مشروعه.

ولا أحتاج إلى التدليل على ذلك بأمثلة كثيرة، وإنما حسبى ما قلته فى احتفاء أقامه بعض أصدقائه عندما صدرت موسوعته الفذة عن الصهيونية، وأثارت - مثل كثير من أعماله - جدلاً غير قليل بين المعنيين بالشأن العربى وعلاقتنا بالصهيونية العالمية والمحلية. يومها استوقفنى أن أحداً من المشاركين فى هذا الجدل لم يتنبه إلى الخصيصة الصالحة للاقتداء بها، وتقليده فيها، أعنى دأبه خمسة وعشرين عاماً أو

* مفكر إسلامى، وأستاذ القانون بالجامعات العربية والإسلامية.

نحوها مُنكبًا على هذا العمل، موظفًا له عشرات الشباب الواعدين (بعضهم اليوم أساتذة جامعيون نابهن)، غير ملتفت إلى عقبات الطريق - المادية منها والمعنوية - فما استطاع تذليله بنفسه من هذه العقبات ذلَّه، وما لم يستطع استعان عليه بمن آمنوا بمشروعه ووثقوا في جدِّيته وجدواه.

وهو، في النهاية، أنجز العمل الموسوعي العربي الأول في سبيل تعريفنا بهذا العدو الصهيوني، ومكوّنات فكره، ومصادر قوته، ونقاط ضعفه، والأوهام التي نسجها ضعفنا حول قوته الأسطورية، أو التي سرَّبتها ألَّته الدُعائية إلى العقول والقلوب العربية، وهو غير صحيح في جملته وتفصيله!

وكان هذا العمل في حقيقته جهدًا جماعيًا أصبح مدرسة، تدرَّب فيها على البحث العلمي الرصين عشرات الشباب الذين شاركوا في إنجازه في مراحلهِ التثاوية. وكفى بالقدرة على التعامل الناجح مع هؤلاء، في تنوع قُدراتهم ومشاربهم، دليلًا على ما لفت نظري من ذأب عبد الوهاب المسيري الذي يؤدي إلى نجاحه في إنجاز ما يندُب له نفسه، ذلك النجاح الذي يفتقده كثيرون لا يقلُّون عنه قدرة ولا إخلاصًا ولا ثقافة، ولكنهم يعجّلون على أنفسهم بالسأمة والملل، فيتركون وراءهم عَشْرَات البدايات بلا نهاية، ويضيع جُهدٌ وفكرٌ لو مضى إلى غايته لأثمر ثمرات حسنا، تنفع الناس، كما تنفع الذين غرسوا شجرها وتعهده حتى أتى أكله بعد حين. ولم يكن ينقص هؤلاء إلا ذلك الدأب الذي أوتى منه عبد الوهاب المسيري حظًا عظيمًا نافعًا.



أما الوعى الذى يتجلى فى أعمال عبد الوهاب المسيرى كلها؛ فيتضح فى أنه وقف نفسه وعمله العلمى والفكرى على حقيقة واحدة، هى أن الصراع بيننا وبين العدو الصهيونى، ومن ورائه الغرب الرأسمالى، صراعٌ لا تحسمه القوة العسكرية وحدها، وقد لا تحسمه هذه القوة على الإطلاق. ولكنه صراع يحسمه التقدم الحضارى الذى لا يكون إلا بالتقدم الفكرى المستنير، الذى لا يخلط الحق بالباطل، والواقع بالوهم، والكائن بالتخيل، وإنما يضع كلاً فى موضعه، ويُحسِّن استعماله والإفادة منه.

تجد النموذج الواضح لهذا الذى أراه من وعى عبد الوهاب المسيرى فى عمله القيم **فقه التحيز**، الذى قدّم به لمجلدين ضمّاً أعمالاً مؤتمر عُقد بالتعاون بين نقابة المهندسين المصرية والمعهد العالمى للفكر الإسلامى (فى فبراير ١٩٩٢) كان عنوانه «إشكالية التحيز». وهو فى هذه الدراسة ينبه إلى القضية التى سماها الحديث الصحيح «جُحْرَ الضَّبِّ». ففى المروى عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنه قال: «لتتبعن سنن الذين من قبلكم، شبراً بشبر أو ذراعاً بذراع حتى لو سلكوا جُحْرَ ضَبٍّ لسلكتموه». قالوا: «اليهود والنصارى؟» قال: «فمن؟!». وفى رواية الإمام مسلم فى صحيحه: «لتتبعن سنن الذين من قبلكم، شبراً بشبر أو ذراعاً بذراع حتى لو دخلوا فى جُحْر ضَبٍّ لاتبعتموهم». قلنا: «يا رسول الله. اليهود والنصارى؟» قال: «فمن؟!».

وإذا كان «المثقفون» على الطريقة الغربية «الحضارية» يرون أن التحيز نقيصة، ويجعلونه قريناً للتعصب الأعمى الذى يُغلق طرق الفهم، ويحول بين العقل وبين الاستفادة من الخير الذى وصل إليه غير صاحبه؛ فإن عبد الوهاب المسيرى فى **فقه التحيز** يتنقّض هذا المنطق نقضاً. فهو يقيم «فقه التحيز» على قاعدتين: أولاًهما أن التحيز حتمى، فهو مرتبطٌ بعقل الإنسان نفسه، ولصيقٌ بلغته، ومرتبٌ ارتباطاً حقيقياً بإنسانيته. وثانيتهما: أن هذا التحيز الحتمى ليس نهائياً، وهو ليس عيباً ولا نقيصة، ولكنه نتيجة ضرورية للاختيار والتفرد الإنسانى. دون أن يترتب عليه ضرورة التنافر والتناحر الإنسانى، أو ما يسمّى بـ «نفى الآخر». وهو يستدل لذلك بقول النبى صلى الله عليه وسلم: «لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى»، ويرى هذه القاعدة تمثّل، فى النظرة الإسلامية، مطلقاً أخلاقياً لا يمكن التفاوض بشأنه!

وحديث عبد الوهاب المسيرى فى ذلك البحث، كله، دليلٌ قطعى عندى على خصيصة الوعى، التى رأيتها مع خصيصة الدأب، يميز بين لعمله كله ولعطائه المستمر النافع.

إن كثيراً من الناس يتفقدون مع المسيرى فى نتائجهم ومقولاتهم، وكثيراً منهم يختلفون حول ذلك لأسباب فكرية أو منهجية، أو متعلقة بالجدوى والنفعة. ولكن الفريقين جميعاً يتفقون على إخلاصه ووعيه وذأبه، وعدم ضنّه بعلمه وثقافته على عشرات من الشباب الذين يأوون إليه، ويتعلمون منه، ويتدربون على منهجه فى البحث وطريقته فى العمل.

وكفى بهذا عطاءً قدّمه عبد الوهاب المسيرى، وندعو الله أن يستمر فى تقديمه، لأمتة وللأجيال الناشئة منها على وجه الخصوص.



الموسوعية المركبة!

محمد عبد الحليم إبراهيم*

أريد أن أتحدث الآن عن موقفين مع الدكتور المسيرى يختصران سمات مهمة ومشتركة فيما بيننا، وأيضاً يكشفان رؤية هذا الرجل للحياة.

كان الموقف الأول بعد سنوات من اغتراب عن مصر فى أمريكا. جلسنا أنا والمسيرى ومجموعة من الأصدقاء، وفوجئت بأنهم يطرحون أسئلة كنت أظن أننى وحدى. ومن يعانى مثل معاناتى فى الغربة. الذى يطرحها. كنت مشغولاً حينها فى مشروع معمارى، وهو مشروع تصميم الحديقة الثقافية فى حى السيدة زينب. كنت أتصور أن الهم المعمارى مقصور على الممارسين أو الفنانين بشكل عام، ولكنى فى حديثى مع المسيرى اكتشفت أن كثيراً من الأفكار التى أحسبها كمعمارى متخصص طلاسَمَ وألغازاً بالنسبة إلى المثقف غير المتخصص فى هذا المجال، اكتشفت أنها ليست واضحة ومفهومة وحسب فى رؤية المسيرى، ولكنه أيضاً يُضفى عليها كثيراً من الأضواء الفكرية الجديدة والمفيدة!

وقد حدث أن أُلقيتُ محاضرةً بالرياض عن هذا المشروع («الحديقة الثقافية للأطفال» بالسيدة زينب)، وكنت أتكلم عما أسميه «الإرث المعمارى»، وعن الصلة التى يجب أن تكون بين البناء فى لحظتنا المعيشة هذه وبين الموروث الذى يتخلل حياة الناس، وأعطيتُ مثلاً بمبذنة مسجد أحمد بن طولون بالقاهرة، وكيف

* أستاذ بكلية الهندسة، جامعة القاهرة.

أنها ظلت قائمةً مئات السنين أمام الناس دون أن ينتبهوا إلى قراءتها حضارياً. وانهمكت في حديثي هذا، ولكنني شعرت في النهاية أنه لم يصل إلى الحاضرين كما أريد، إلى درجة أنني تخيلت أنني أنا نفسي لا أفهم ما قيل! ففوجئت بالدكتور المسيري يقوم من بين جموع الحاضرين ليتكلم بإسهاب ويشرح ما كنت أود أن أقوله عن سر مثذنة ابن طولون، وفكرة الحلزون الصاعد، وغير ذلك من أمور في غاية التركيب. ولم يكن فهم المسيري واستيعابه ما أقول عن «الإرث المعماري» هو فقط الذي أدهشني، بل كذلك قدرته غير المعتادة في إفهامه الناس وإيصال الرسالة - أيًا ما كان عمقها - إليهم!



أما عن الموقف الثاني، فقد جمعنا المسيري في مؤتمر عن التحيز (عام ١٩٩٢م)، وفيه اكتشفت قدرة هذا الرجل الفذة على «لَمَلَمَة» شتات أفكار في شتى النواحي المعرفية المتنوعة، ليجمعها في إطار مفهوميٍّ واحد عميق، يربط به الناس بالمعرفة، وبالأفكار التي تبدو غير متصلة. ويصّبها كلّها في صياغة مبدعة وعبقريّة، تمكن كل واحد من صبّ أفكاره في مثل هذا الإطار المفهومي المركّب.

وأعتقد أن هذه هي الموسوعية الحقيقية، التي يعتبر المسيري أبرزَ وأعَمَقَ مثالٍ عليها.



الريادة الفكرية والإنسانية

محمد مورو*

شئنا أم أبينا، فإن موضوع الموقف من الحضارة الغربية هو الموضوع الأهم في حياتنا المعاصرة فكرياً وسياسياً. ذلك أن الحضارة الغربية، ومنذ صعودها في القرن الثامن عشر وحتى الآن، شكلت وتشكل التحدي الأكبر لنا ولغيرنا، وسادت وتسود بالقوة أو بغيرها شكل العلاقات السياسية والاقتصادية والثقافية في العالم. وهكذا، فسواء قبلنا أم رفضنا أم اتخذنا موقفاً نقدياً منها؛ فإن الاحتكاك بها أمر لا فكاك منه.

وإذا جاز لنا أن نقول إن تحديات مستقبلنا - وربما وجودنا - تتوقف على التفاعل الصحيح مع هذه القضية، وإذا جاز لنا أن نقول أيضاً إن هناك عدداً من المدارس الفكرية والسياسية إزاء شكل هذا التفاعل، منها: القبول المطلق، والرفض المطلق، والموقف التلفيقي - فإن الدكتور عبد الوهاب المسيري تجاوز ذلك كله، إلى موقف رابع، يمكن أن نصفه بـ «الموقف المتجاوز».

ولعل أحد أهم إضافات الدكتور عبد الوهاب المسيري للفكر العربي - بل والإنساني المعاصر - أنه استطاع أن يضع المنظومة الفلسفية والفكرية للحضارة الغربية تحت المجهر، وأن يقوم بتشريح علمي دقيق لتلك المنظومة، مستخدماً أدوات علم اجتماع خاص به - وهو رائد في هذا الصدد - ولم يستخدم - كعادة باقي المفكرين

* رئيس تحرير مجلة المختار الإسلامي - القاهرة.

العرب - أدوات علم الاجتماع الغربى فى دراسة المنظومة الغربية . وبفضل هذا المنهج استطاع الدكتور عبد الوهاب المسيرى أن يخلصنا من حالتى الانبهار والرفض للحضارة الغربية ، وأن يؤكد فى الوقت نفسه عدم إمكانية تحقيق نوع من التفيق والتوفيق معها ، فهى كائن حى ، كما أن ثقافتنا وحضارتنا كائن حى ، ولا يمكن لصق جهاز أو نسيج من هذا لذاك .

وبفضل مجهود جبار استطاع الدكتور عبد الوهاب المسيرى أن يفكك المنظومة الغربية ، وأن يجعلنا نفهمها من داخلها ومن خارجها فى نفس الوقت . وكان هذا فضلاً عظيمًا ، على جيلنا بالتحديد ، وسوف يسهم بالضرورة فى إظهار إبداعات هامة ونوعية وخطيرة فى أساليب احتكاكنا بقضايانا عمومًا .



وفى هذا الإطار لا ننسى أن الدكتور عبد الوهاب المسيرى كان أحد الذين خلّصونا منهجيًا من أسلوب «المعلقات» ، أى ذكر ما هو مدروس ومعروف فى التعامل مع أية قضية ، وعلّمنا كيف يمكن أن نقتحم ونضيف ونبدع .

ولا شك فى أن الصراع العربى الصهيونى ، باعتباره أحد أهم تجليات وإفرازات الظلم الغربى ، كان يحتاج إلى نوع من الفهم والإبداع غير السائد ، والقائم على مغالطات ومسلّمات غير صحيحة ، كان يمكن أن تؤدى إلى استمرار حالة الجهل بالعدو ، والهزيمة بالتالى ، لأن النصر لا يأتى إلا بعد المعرفة . ولا شك فى أن المجهود الضخم الذى بذله الدكتور عبد الوهاب المسيرى فى دراسة العدو الصهيونى ، وتحديد علاقة ذلك باليهود واليهودية كان إبداعًا جبارًا ورائعًا وهامًا جدًا فى تشكيل وعي علمي ومعرفي بالعدو ، هو بالضرورة أساس لأية عملية مواجهة صحيحة .



وإذا كان الدكتور عبد الوهاب المسيرى مفكرًا رائدًا على مستوى إبداع منهج خاص ، وإنشاء معالم علم اجتماع عربى وإسلامى ، أو إسهامه فى سكّ مفاهيم

جديدة- مثل «الجماعة الوظيفية»، و«التحيز في الفكر الغربي»، وغيرها من المفاهيم- فإنه كان، ولا يزال، رائداً على مستوى علاقاته الإنسانية بتلاميذه ورواد متناه القافى وقرائه عموماً. فهو يجيد الإصغاء، ولا ييخل بالنصح، ويترك الفرصة كاملة للشباب للتعبير عن أنفسهم، بل ويستفيد مما يقولونه، بمعنى أن علاقته بهؤلاء علاقة إيجابية وتبادلية، وليست من طرف واحد، ولعله بذلك يطبّق قيم التعليم والتعلّم المعروفة في الحضارة الإسلامية.



فضاء من البراءة والنقاء وبراءة الشاعر!

محمود محمد زحمى*

أول ما لفت نظري في عبد الوهاب المسيري منذ تعارفنا حبّه الشديد للفنون والآداب والموسيقى، وهذا ما يضيف على شخصيته نوعاً من التكامل.

ويتميّز المسيري بشيء غريب جداً، لاحظناه - نحن أصدقاءه - فيه من خلال العشرة الطويلة. وذلك أنّ له نسقاً فكرياً متكاملًا، وأساساً فلسفياً وراء كل رأي يراه، أو عمل يقوم به. فلا مجال للعشوائية في حياته أبداً، حتى ولو كنا نلعب أو نتنزّه أو نتناول الطعام. . . نكتشف أن لديه وعياً دائماً بأن ثمة نسقاً. ويتعبيره نموذجاً - يمكن أن يوجد في كل سلوك وظاهرة، وهو ما كان دائم الوعي به، في حين لا نلتفت نحن إليه.

وهناك أمر آخر أحب أن أقف عنده في شخصية المسيري، وهو جُنوحه إلى الكتابة للطفل. وفي الحقيقة، تكلم أناس كثيرون عن هذه الجزئية، ولكنني أعتقد أن هذا الكلام لم يكن كافياً لي شخصياً على الأقل. أنا أرى أن لدى المسيري - رغم أنه ابن بيئة جادة جداً، كما يحكى هو عنها - مساحةً كبيرة من البراءة والنقاء وبراءة المشاعر، يحاول دائماً الحفاظ عليها. ولذلك نجده، وهو في أقصى حالات استغراقه في المشاكل والمسائل الفلسفية والقضايا العامة، يختلس اللحظات ليلاعب أطفاله - أو أي أطفال موجودين - أو يلاعبنا نحن أصدقاءه، ويفاجئنا بأخر نكتة، أو

* فنان تشكيلي، ومصمم عرائس أطفال بارز.

يطلبها منا، ليستغرق ونحن معه فى ضحكة عميقة مجلجلة! وأنا أرى أن اتجاهه للكتابة للأطفال نابع من هذه الرغبة، وهى الحفاظ على تلك المساحة من البراءة والنقاء وبكارة المشاعر، والحرص على ألاَّ تُخَدِّشَهَا خِبراتُ الأيام مهما تكن مرارتها، أو تؤثرَ فيها. وأعتقد أنه لا يقوم بهذا من أجل الأطفال وحسب، بل إنه تعبير عن احتياج ذاتيٍّ عنده إلى هذه المعانى الإنسانية.

ومما يتصل بهذا، حرصه البالغ على ألاَّ «يسقط» منه أحدُ أصدقائه فى مسيرة الحياة. فالمسيرى يتميز عن كثير منا -وعنى أنا شخصياً- بأنه مهما كانت ظروف الحياة ومشاغلها وتفاصيلها، ومهما غاب عن البلد فى سفر، ومهما انشغل عن الناس بعمل، فإنه سرَّعانَ ما يرجع إلى جميع أصدقائه الذين قامت بيته وبينهم يوماً صلة مودة، فيسأل عن هذا، ويكلم هذا، ويزور هذا. وأنا أعترف أن الفضل فى امتداد الصداقة بينى وبينه طوال أربعين عاماً يرجع إليه هو فى المقام الأول، فهو الذى يبادر دائماً بالسؤال والاتصال وتجديد العلاقات، وهذا شىءٌ نادرٌ جداً فى هذا الزمان!



وأريد فى هذه الشهادة السريعة أن أذكر هذا الموقف لدلالته المهمة.

كنتُ أمرُّ يوماً بسيارتى فى شارع رمسيس، فلمحت المسيرى قائداً سيارته، فحاولت اللحاق به، ولكن ازدحام الشارع الشديد لم يمكِّننى من ذلك، ولكنه اضطرَّ إلى التوقف فى «إشارة الإسعاف»، فاقتربت من سيارته، ولكن كانت هناك سيارتان تفصلانه عني. كنت أتابعه بعيني، فقام بشىء غريب. فقد لاحظت أنه بمجرد توقفه فى «الإشارة» مدَّ يده إلى الكرسي الذى بجواره، فإذا به يلتقط منه كتاب ويفتحه ويقرأ فيه بجديَّة إلى أن «فتحت» الإشارة! وعندما قابلته بعدها بادرته بسؤال عما كان يفعله فى شدة الزحام والضجيج، فقال لى: «إن فى المنطقة التى بين المسافات أو المهام كثيراً من الدقائق، بل والساعات، التى يمكن أن نجتمع منها أياماً بل وسنين إذا لم نضيِّعها هدرًا». والحقيقة أننى كنت قد سمعت منه هذا الكلام قبل ذلك، ولكنى كنت آخذُه منه على أنه نوعٌ من «الفلسفة» والتنظير، ولم أكن أضعه

فى الجانب التطبيقى والسلوكى ، حتى رأيتـه بنفسى يحاول أن يلتقط هذه الدقائق القليلة المتناثرة وليستثمرها فى شىء مشمر ، بدلاً من أن تسقط منه -وهى جزء من عمره- فأدركت أن المسألة ليست مسألة فلسفة وكلام ، ولكنه سلوك بإمكاننا القيام به بالفعل !



وثمة أمر مهم جداً أريد أن أتحدث عنه فى الختام ، راجياً أن يفهم على وجهه الذى أقصده .

أنا ألاحظ أن معظم الناس مسلمون بالميراث . فوالدى مثلاً اسمه «محمد على رحى» وأنا اسمى «محمود» ، وبالتالي فأنا مسلم والحمد لله !

ولكن هناك قلة لم تقتنع بمسألة «الميراث» هذه ، ورغبت فى أن «تسلم» عن اقتناع ذاتى كامل ، وبالتالي لم يكن أمامها إلا تمحيص الأفكار الموجودة ، واختبار المعتقدات السائدة ، حتى تصل منها إلى الحقيقة المنشودة . وأعتقد أن المسيرى واحد من أهم هؤلاء وأكثرهم جدية .

وقد بدأ المسيرى رحلته فى البحث عن الحقيقة مبكراً ، حتى وصل إليها منذ سنوات طويلة ، حين توصل إلى أن الإسلام -عقيدة وسلوكاً ، وحضارة ورؤية- هو الهوية الحقيقية له . وكنا نحن صغاراً وقتها ، ولم أكن أنا شخصياً أعتقد ذلك ، فحاولت كثيراً إثناؤه عما وصل إليه ، ولكنى أدركت أنه ذاق «حالة» جميلة جداً يصعب أن يتركها . وظللت هكذا حتى فتح الله علىّ ووصلت بدورى إلى درجة جيدة فى اليقين والحمد لله ، فأدركت ساعتها لماذا كان إصرار المسيرى على الحفاظ على ما وصل إليه . وأنا الآن أستغفر الله كثيراً عن محاولتى السابقة معه ، وأرجوه سبحانه وتعالى أن يتقبل منا جميعاً هذا الحب وهذا الإيمان ، وأن ييقننا دائماً على هذا اليقين ، وأن يكتب للناس جميعاً الخير والسعادة . آمين .



أميرة في قلبه ! نعيمة فاضل عبد لاوى*

تعرفت إليه في بداية التسعينيات من مقالاته في مجلة الإنسان (التي كانت تصدر من باريس)، وسمعت صوته في ذات الفترة من خلال تسجيل لمحاضرة ألقاها في إحدى الجامعات الفرنسية، كان يعرض فيها حصيلة أعماله الفكرية والأدبية، والتي لم يكن أغلبها قد أنجز بعد.

من ذلك الوقت وجدته أقرب من فكره أكثر فأكثر. وفي نفس الفترة أو قبلها بقليل تعرفت عليه أختي فتيحة، ومن خلال حكاياتها عنه، واطلاعى على بعض صوره، ثم - وهذا هو الأهم - من الكلمات الرقيقة التي كان يكتبها لها في إهداءات كتبه اكتملت لدى صورة الرجل الذي تأثرت بكتاباته في سن مبكرة، وكان مع شيخنا الراحل محمد الغزالي رحمه الله. من أوائل من جذبتني كتاباتهم جذبا خاصا، وأوليتها عناية مميزة.

كان على لى ألقى ألقاه انتظارك تلك الندوة التي عقدها جامعة الصحوة الإسلامية بالرباط في أواخر التسعينيات، وكان موضوعها «حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام»، وهو الموضوع الذى سمح لى - ولأمثالى من بنات جنسى - بمتابعة أعمال الجامعة في جو المجلس العالي لمدينة الرباط.

* باحثة مغربية في علوم الاتصال والتفاوض، مقيمة في بروكسل.

لمحت الدكتور المسيرى فى جزء من الثانية واقفاً وحده، فتوجهت نحوه لأحييه وأحاول التعرف عليه فكان أكرم مما تصورت. ضرب لى موعداً فى اليوم التالى فى فندقه الذى كان يقيم فيه. التقينا وتحدثنا فى كل شىء: عن فكره، عن زواج أختى فتيحة، عن زوجته د. هدى حجازى، عن طالبته جيهان فاروق (التي كانت ستناقش رسالتها بعد أيام) .

كان هذا اللقاء تنويجاً لما كنت أحمل له فى داخلى من مشاعر تقدير طوال ثمانى سنوات، وكان رده مثل حرصى على دوام هذه العلاقة الإنسانية المتميزة. وعلى الرغم من انتقالى للإقامة فى بروكسل، بلجيكا- بعد سنة من هذا اللقاء- لإكمال الدراسة؛ لم ينقطع بيننا التواصل، فتتابعتم مكالمتنا الهاتفية، ورسائلنا الإلكترونية، فضلاً عن متابعتى المستمرة لكتاباتهِ المتنوعة، وطالت حواراتنا الهاتفية- خاصة- وتشعبت بما يكفى لملء كتاب كامل، يمكن أن يكون عنوانه «المسيرى فى مرآة نعيمة»!

ووصل تراسل الأفكار بيننا درجة من النضج، كان لابد أن يتوج بقاء. وفى زيارته الأخيرة إلى الرباط اقترح على المسيرى أن أزوره فى القاهرة ليكون المجال أرحب للكلام والتواصل، وتزامنت الدعوة مع اقتراب موعد معرض القاهرة الدولى للكتاب، فكان إغراء إضافياً لم أستطع مقاومته!



ذهبت إلى القاهرة بنزعة غمكية غريبة، وكأن عالم المسيرى هو عالمى أنا وحدى! ومع بداية البرنامج المكثف الذى أعده لى، ونحن (المسيرى وحفيده وأنا) فى طريقنا إلى برج القاهرة تنازعت أنا ونديم حباً هذا الرجل، ولكن لم يلبث نديم حتى اقتنع بأننى أكثر حباً له، لأنه (نديم) لم يقرأ له إلا قصص الأطفال، بينما أضيف إليها أنا كل ما يكتبه. وهكذا تصالحنا، وأعلننا ميلاد صداقتنا!

وخلال أيام زيارتى القاهرية دخلت إلى عالم المسيرى، وعاشرته من قرب، فاكشفت أننى لا أزيد على كونى مجرد «مواطنة» فى «مملكة» مسيرية لا تغرب عنها

الشمس، تضم مواطنين- ومواطنات بالطبع- كثيرين من شتى المشارب، ومختلف البلاد، ولكن المسيرى طمأننى، إكراماً لى، على مكانتى فيها بأن أخبرنى أن جميع أفراد هذه المملكة سواسية!

طبعاً، كان يكفى جداً عطفه الأبوى المتميز الذى يشملنا جميعاً به فى «خروجتنا» الجماعية إلى اكتشاف القاهرة التاريخية، وإلى دار الأوبرا، وبين جنبات المعرض لحضور النقاشات العلمية ومطالعة الكتب فى سرايات النشر. كان هذا كافياً جداً لنلمس نحن مواطنى مملكته تعامله المرفه والراقي معنا جميعاً على حدٍ سواء. لكن طبيعتى النازعة إلى حب التملك والاستثمار لم تسمح لى بالاستسلام لهذا الوضع، فلم أفوت فرصة نقاش فى المقهى الثقافى بالمعرض، أو فى منزله، أو حيث جمعنا مكاناً لاستغلها فى الدفاع عن مكانتى فى هذه المملكة.

حتى اقتربت نهاية هذه الأيام القاهرية الجميلة، فتوجنى المسيرى (على ملا من الشهود) أميرة فى قلبه، فازداد إكبارى له، وتعمق اعتزازى بمحبته.

حفظ الله المسيرى للأمة كلها. لا سيما مواطنو مملكته الخاصة جداً!

*

الإنسان .. المقاوم !

هانى متدّس *

يذكّرنا الكاتب الكبير الدكتور عبد الوهاب المسيرى بالموسوعيين العرب والأجانب الذى قدموا بجهدهم الفردى ودأبهم المتواصل أعمالاً معرفية وعلمية مبدعة، ساهمت بقوة فى تطور الفكر والحضارة .

والدكتور المسيرى اليومَ واحدٌ من قلة من المثقفين العرب الذين يحملون أهدافاً رسالية، وهذه الأهداف لا تتوقف عند عمله الأساسى فى الموسوعة، بل تتجسّد فى كلّ ما كتبه طوال حياته الفكرية، وفيما يقدمه من نظرة جديدة للحياة والقيم والإنسان .

المزية الإنسانية فى المسيرى أنه لم يدعْ هاجسَ اهتمامه بالقضايا الكبيرة (سواء فى تشكيل وعى معرفيٍّ جادٍّ بالصهيونية وكيانها المغتصب، أو فى الأدب والفن، أو فى النظرة المنهجية إلى العلوم المختلفة . . إلخ) يطفى على الإحساس الحى العميق بحضور الحياة فى كل شيء . وكان فى كل ما قدّمه وما يزال يقدمه يستهدف تقديم نموذج إنسانى جديد للشخصية العربية (وللإنسان عموماً) فى الممارسة اليومية .

هكذا، ببراءة طفولية مستحبة دائمة ينقلنا المسيرى من هاجس موسوعته، إلى نبض موسوعية الحياة برمتها!

* المنسّق العام للمؤتمر الدائم لمناهضة الغزو الثقافى الصهيونى فى لبنان .

بالنسبة لى يصعب على كثيرٍ التمييزُ بين أعماله الفكرية الجبارة، وبين حضور شخصيته الحية الأسيرة العذبة في كل لحظة.

ومهما بدا أنك تختلف مع بعض أفكاره وأحكامه واستنتاجاته المتلاحقة كالأمواج، فلن تستطيع أبداً إلا أن تستعذب السباحة في بحره الفكري والإنساني.

إنه الشخص الذى يدخل العقل والقلب دفعةً واحدة!

ولعل لا أغالى إذا قلت إن شعوره القوى بمحبة أصدقائه ومعارفه ساهم - بالإضافة إلى صبره على العلاج - فى تعجيل شفائه من أزمته الصحية الأخيرة!

* * *

ونحن فى المؤتمر الدائم لمناهضة الغزو الثقافى الصهيونى نحمل للمصديق الدكتور المسيرى شعوراً حميمياً خاصاً، ونعتبر موسوعته - وكتاباتة عمومًا عن الصهيونية - مرجعاً أساسياً فى نشاطنا الثقافى المقاوم. كما أننا نعتز بصداقته الشخصية، ونقدر مساهماته الغنية فى العديد من ندواتنا فى لبنان.

لقد قدم المسيرى للمثقفين والقوى والهيئات العربية سلاحاً معرفياً فاعلاً فى الصراع ضد العدو الصهيونى، من شأنه أن يساهم فى تطوير الخطاب الإعلامى العربى على أسس معرفية، تكون قادرة على مواكبة التطورات والأحداث، وتعزيز خيار المقاومة: فعلاً وثقافةً. ونحن نطمح أن يساهم معنا ومع غيرنا من المهتمين فى قيام الجبهة الثقافية العربية المقاومة الفاعلة، فهو من أبرز رموز هذه الثقافة.



علاقة إنسانية حميمة : مشاهد ذاتية

هبة رؤوف عزت*

مع نهاية عام ١٩٨٩ وبداية ١٩٩٠ كان لى حظٌ حضور مجموعة من الندوات الفكرية والثقافية للشباب ، كان ينظمها ويديرها د . أحمد محمد عبد الله (الذى أصبحت فيما بعد زوجته وشريكته فى الحياة) . وكانت تلك الندوات تُعقد فى المقر الرئيسى لحزب العمل بشارع بورسعيد الذى رحب باستضافتها ووفّر المكان لها .

جمعت هذه الندوات مجموعةً مختارةً من الشباب الواعد بثُلَّةٍ مميّزة من المفكرين ، كان منهم د . حامد الموصلى أستاذ الهندسة بجامعة عين شمس ، والذي بهرنا بحديثه عن تنمية مستقلة توظّف مواد البيئة وتجربته فى تصنيع الأخشاب من جريد النخيل ، ود . صلاح عبد المتعال أستاذ الاجتماع الذى كان يحلل المجتمع بنظرة عالم شامل النظرة ، والأستاذ عادل حسين الذى كنت قد قرأت نوا كتابه الممتاز **الاقتصاد المصرى من الاستقلال إلى التبعية** ، وكان حاضرَ الذهن قوى العبارة فى وصفه النظام الاقتصادى الدولى وتبعية الدول النامية فى حقبة استعمار جديد ، وحاضر كذلك آخرون . ثم كان ختام هذه الندوات ندوة لمفكر لم أكن قد قرأت له من قبل ولا رأيته ، هو الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيرى ، وكانت محاضرتة حول الانتفاضة الفلسطينية .

ذهبت وأنا أتوقع حديثاً عن الجهاد ، ومواجهة العدو الصهيونى ، وتاريخ

* مدرسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .

حركات المقاومة أو ما شابه، وكنت فى تلك الآونة أعدد رسالة الماجستير حول «المرأة والعمل السياسى: رؤية إسلامية»، وغارقة فى قراءة كتب النسوية الغربية ومدارس التفكير وما بعد الحداثة لأقدم تقويماً لها ولما أسهمت به فى مجال دراسات المرأة فى نظرة مقارنة، وبدأت تبلور فى ذهنى الرؤية الإسلامية لاكرؤية دينية كما كنت أراها من قبل - بتأثير انخراطى فى الصحوة الإسلامية الواسعة لأبناء جيلى، جيل الثمانينيات، بل كروية إنسانية تؤمن بالتجاوز، ولا تقبل أن يُختزل الإنسان فى بُعد واحد، وتجد فى الغيب مساحة تواجه الرؤية المادية التى أعلنت موت الله ثم انتهت بموت الكاتب، وموت المؤلف، ثم موت الإنسان ذاته!

كانت هذه الأفكار تدور فى رأسى، ودخلت إلى الندوة التزاماً بالبرنامج فقط، وقد قررت أن أعطيها «نصف أذن»، فى حين تتعارك فى ذهنى الأفكار التى تشغلنى. لكن بعد عدة دقائق من الحديث أمسك د. عبد الوهاب المسيرى بتلابيب تركيزى وعقلى، لأنه ببساطة كان يتحدث عما يشغلنى. لم يكن يتحدث عن «القضية» أو «الأرض» أو «الكفاح حتى الموت» أو «العدو» كما عهدنا فى الشأن الفلسطينى، بل كان يتحدث عن «الإنسان». نعم عن الإنسان، وقدرته على تحدى الواقع، والتجاوز، والإبداع فى مقاومة عدوه، بإلقاء حجر أو وبرفع شريحة من البطيخ تحمل ألوان العلم الفلسطينى الذى صادره العدو فى وجه جندى مدجج بالسلاح، وعن خلق بنية تحتية اجتماعية وتربوية فى ظل الأسرة الفلسطينية الممتدة تحل محل المؤسسات التى أغلقها الاحتلال من مدارس وجامعات، وعن زرع مساحات الفراغ العمرانى لمواجهة حصار الانتفاضة، عن الرمز والشفافية، والقدرة الإنسانية التى حين تستمد قوتها من الغيب والمتجاوز تصبح قادرة على مواجهة أعتى الأنظمة بأبسط الوسائل، وقادرة على تحدى معادلات وإحصاءات تزعم أن كل ما سبق مستحيل!

بعد انتهاء المحاضرة ذهبت إلى د. عبد الوهاب وطلبت منه موعداً لمقابلته، فقد كان لدى من الكلام ما لا يتسع له سؤال أو تعليق، فأعطانى الموعد فى منزله. وذهبت إلى ذلك المنزل الذى شهدت، عبر السنوات، كيف قام بتحويله

من النمط الغربي إلى الطراز الإسلامى على مراحل، ويأحساس فنى مرهف، وبمساعدة أبرز المتخصصين فى العمارة الداخلية والأثاث من أصدقائه ذوى الحس والفهم.

ومنذ تلك الجلسة التى لا أنساها، والتى تحدثنا فيها عن الفلسفة والأخلاق والحداثة وما بعد الحداثة، فى حين تحيى د. هدى حجازى زوجته وتروح أمامنا لا تكتم تدمرها من تراكم بقايا تعديل ديكور المنزل هنا وهناك، أو تراخى العمال أو بطء الحرفيين، منذ تلك الجلسة توطدت علاقتى بأسرة الدكتور عبد الوهاب المسيرى بشكل متواز مع توطد علاقتى به كأستاذ، ومن هنا شاهدت وعاشت المسيرى الإنسان والمفكر معاً، وعاصرت تبلور أفكاره فى قضايا عديدة، أبرزها العلمانية والتحيز، وعاصرت معاناته فى إنهاء **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، معاناته الفكرية النبيلة، وأزماته المالية الطاحنة، وعرفت كيف يمكن أن يعمل المفكر والأستاذ لينفق على علمه بدلاً من أن يرتزق منه أو يتاجر به، وتعلمت منه الكثير والكثير.



كان عالمٌ جليلٌ مثل جمال حمدان عقليةً فذةً وعبقريّةً ولا شك، لكنه لم يكن كائنًا اجتماعيًا، وكانت لذلك أسبابه الواضحة لمن يقرأ سيرته. ولكن الذى أنضح علاقتى بالدكتور المسيرى كأستاذ ومفكر أنه كان، وما يزال، كائنًا اجتماعيًا بتميز رغم كونه «دمنهورياً» (وهو ما يظل مادةً للدعابة دائماً من جانب أصدقائه!).

ولا أنسى أنى ذات مرة كنت أردُّ إليه بعض كتب ما بعد الحداثة التى استعرتها من مكتبته، وأخبرته أننى فى طريقى لشراء سيراميك لشقتنا التى كنا نجهزها أنا وزوجى فى فترة العُقد من أحد المتاجر فى «مدينة نصر» القريبة من منزله، فما كان منه إلا أن قال لى: «انتظرى سأذهب معك!». وكدت لا أصدق. هذا الرجل ليست لديه ذرّة وقت فارغة، وأنا أعرف جيداً أنه يستيقظ فى الخامسة صباحاً ليجلس على مكتبه ليقرأ ويكتب، ولا يأخذ إلا لحظات راحة قليلة، حتى الساعة العاشرة مساءً. وقد كان، فقد أهدانى قرابة الساعة من وقته الثمين ليصحبنى فى شراء مستلزمات

منزلى، وأشعرنى أن لى عنده منزلة الابنة، وأن علاقة الأستاذ بتلاميذه ليست علاقة كتاب يُستعار أو جلسة فكرية تُعقد، بل علاقة أب بأبنائه، يشاركهم لحظات حياتهم المختلفة. وكان حاضراً من قُبَلُ في عقد القَرآن، وزارنا هو وزوجته مهتئينَ بقدم «نوران» الابنة الأولى، ثم «إيمان» الابنة الثانية. وفي رمضان يدعو تلامذته للإفطار، وتقدمُ لهم د. هدى «القطائف» بالقشدة. أما حين يريد أن يخرج معهم بعيداً عن «المطلق والنسبي» و«الجماعات الوظيفية» و«العلمانية الشاملة»؛ فإن مَرَكِباً في النيل في عصر يوم جمعة يجمع أسرَ تلاميذه المقربين وأطفالهم (الذين ينادونه: جدو هابو) يقوم بهذه المهمة! وما زالت بنتاى نوران وإيمان كلما عبرنا نهر النيل ذهاباً أو إياباً في السيارة وشاهدتا مَرَكِباً صغيراً (أو كبيراً) تصرخان بفرحة طفولية: «مَرَكِبُ جدو هابو».

وحتى في مرضه لم تفارق الدكتور المسيرى إنسانيته الغامرة. صدرَ كتابه من **الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية** بهذه العبارات «جميع حقوق النشر محفوظة للقراء»، «يرجى نشر وتوزيع هذا الكتاب على أوسع نطاق، عن طريق التصوير أو النسخ أو التسجيل أو التداول عبر البريد الإلكتروني وشبكة الإنترنت، دون الحصول على إذن مسبق من المؤلف». بهذه الكلمات الإنسانية أصدر عبد الوهاب المسيرى هذا الكتاب، والذي انتهى منه قبل سفره لرحلة علاج طويلة في الولايات المتحدة من مرض السرطان ويتم الآن تداوله على شبكة الإنترنت.

عبر الهاتف يأتينى صوته متفائلاً كعادته: ما أخباركم؟ ما أخبار ترجمة الكتاب للإنجليزية ونشره على شبكة الإنترنت؟ كيف حال كل الأصدقاء... أنا بخير... .

فى هيوستن، تكساس يرقد الجسد المريض لكن الروح العالية والعقل النابض والقلب المتدفق معنا هنا.

فى منزله بمصر الجديدة زرتُه قبل سفره بأيام. فى غرفة مكتبه كان جالساً على الكرسي الطبي الذى ينبسط بالريموت كنترول ليريح ظهره، تتناثر حوله الأوراق كعادته وترقد الكتب على كل منضدة وكرسى. بحماسة واهتمام، أخبرنى كيف أن هذا الكتاب أخذ منه ساعات طوال قضائها فى تحريره من مقالات عديدة نشرها

أخيراً وأنه حريص على رصد هذه اللحظة التاريخية، الانتقال من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية.

وبين الحين والآخر يعجز مكالمة أو يتابع مع «سيد طه» الذي ينقل ما يكتبه د. عبد الوهاب بخطه إلى الكمبيوتر بروفات كتابه القادم (موسوعة العلمانية الشاملة).



اخترت في هذه «الشهادة» أن أكتب ما كتبت؛ لأن المسيرى قبل أن يكون «مفكراً إنسانياً» إنساناً، وإبداعاته - كما هي حياته - إنسانية. فرحته بصدور كتاب له لا تقل عن فرحته بنجاح تلميذ من حواريه في الكتابة والنشر، أو الحصول على درجة علمية، وقدرته على أن يدفع من حوله إلى الأمام مردّها أبوة غامرة وتواضع واثق وعطاء مركّب. فأى أستاذ أو مفكر هذا الذي حين يعد لمؤتمر أو ندوة كندوة التحيز (التي جمعت عام ١٩٩٢ الباحثين من مدارس فكرية مختلفة وتخصصات شتى لمناقشة أوراق وبحوث، ضمّها بعدها بعامين كتابٌ ضخّم في مجلدين، كان دعوة نادرة للاجتهاد المعرفى ما يزال فريداً في مجاله باللغة العربية) يقدم هذا الجمع من الباحثين الجُدد الذين لم يسمع عنهم أحد ليكونوا جنباً إلى جنب مع أساتذة كبار، بل ويعهد إليهم في القسم الأخير من الكتاب بقراءة نقدية لكتابات رموز بارزة من المفكرين والأكاديميين، فيمنحهم بذلك ثقةً، ويدفع بهم إلى الأمام، ويهيئهم الفرصة النادرة للمعرفة والتواصل مع حقول العلم المختلفة وأساتذتها البارزين؟

وأى أستاذ فى خضمّ حرب الخليج الثانية يقبل أن يشارك باحثين من جيل الوسط (عمرو كمال حمودة ونادية رفعت) وباحثة كانت - كما لا تزال - فى بداية طريقها فى الدراسات العليا (شخصى المتواضع) فى كتابة مقال لا يدافع عن «الواحد»، بل يدافع عن «الإنسان» فى مواجهة آلة حرب النظام العالمى الجديد، ويعلم فى وجه أمريكا أنه لا نهاية للتاريخ، وقد كان قادراً تماماً على أن يكتب المقال بمفرده، لكنه عقد الجلسات، وبلور الأفكار، وعلمنا وأنصت إلينا، ليخرج فى

النهاية مقالٌ قوىٌّ في ذروة تلك الحرب التي أسكتت البعض ، وأربكت آخرين ،
وحيرت الغالبية؟

ومن ذا الذى يحتل مكانةَ المسيرى ومزلته ثم يشكر فى فوائحه ومقدمات
موسوعته وكتبه تلامذةً وباحثين فى نصف عمره ، لأن أفكارهم كانت «عميقة الأثر
على رؤيته واستفاد منها كثيراً»؟ ثم يرأس أول ندوة عامة لـ «مجموعة الجنوب
للدراسات» التي كونها مجموعة من تلامذته ، ويدعمهم ويشد من أزهرهم مع مطلع
ألفية جديدة؟ ثم هو الذى يسأل عندما غمض ، ويتابع حينما نكتب ، ويدعونا
للزيارة عندما نغيب وننشغل ، بل ويفتح بيته لكى ندعو إلى ندوة أو جلسة لا نجد
مكاناً يستضيفها أو مساحةً من القبول الفكرى تحتملها ، حتى لو اختلف أو كان له
وجهة نظر أخرى .

* * *

سيأتى يومٌ يغادر فيه د . عبد الوهاب المسيرى عالمنا إلى عالم آخر ، حينها سوف
يقول البعض : «إنه كتب وألّف ونشر . . وكان موسوعياً فذاً» . أما أنا ، فسوف أظل
أذكره ما حييتُ بأنه كان مفكراً إنسانياً ، عاش إنساناً ، ثم ترك وراءه : موسوعات
وكتباً ، وتلامذةً ، وذاكراتٍ جميلةً فى قلوب العديد من الأطفال !

*

الظاهرة المسيرية: المفكر الانسان!

حازم سالم*

من الطبيعى أن تنجب كل أمة عددًا من المفكرين وأصحاب الرؤى الفكرية والنظرية والمعرفية فى كل جيل، لكن الشيء الاستثنائى هو أن يكون مفكرٌ ما ظاهرةً بحد ذاته، وأن يمثل وسط مجموع المفكرين فى عصره «نموذجًا»، له إطارٌ معرفيٌّ ومنهجيٌّ يميز يفتح الطريق أمام آخرين معه ومن بعده لمتابعة دراسة الظواهر بشكلٍ جديد وفق أطر معرفية ومنهجية مبتكرة.

الحالة التى يمثلها عبد الوهاب المسيرى هى ظاهرة بحد ذاتها، ربما لا يمكن بحثها ودراستها إلا من خلال تطبيق مفاهيمه هو التى صاغها حول «النموذج المعرفي» وتفعيله - أى هذا النموذج - فى دراسة الظواهر الإنسانية من أجل دراسة وبحث «الظاهرة» المسيرية!

* * *

أول ما يلفت الإنتباه فى ظاهرة عبد الوهاب المسيرى هو عمق "الثقلة" المعرفية التى يمكن أن يُحدثها النموذج الذى أطلقه فى فضاء الفكر والتصور العربى والإسلامى والعالمى بشكل عام. فبالطبع هناك إطارات معرفية نقدية عديدة، من داخل وخارج النموذج الحضارى الغربى، ولكن الجديد فى الطرح المسيرى هو

* باحث ومترجم، عمل مساعدًا للمسيرى فى الموسوعة.

ارتباط النموذج المعرفى التفسيرى بالإنسان كغاية وكحالة للدراسة فى نفس الوقت، بحيث يصبح ما يقوم به الإنسان، من «عقلنة» و«علمنة» و«ترشيد»، موازيا فى ذات العملية التحليلية لما يجرى فى الفضاء الإنسانى / المجتمعى، من «حوسلة» (تحويل الأشياء إلى وسائل) أو «وسلنة» (بنفس المعنى) وغيرها من العمليات التى تؤدى فى النهاية إلى خضوع الإنسان لذات العملية، التى تنتج لنا فى نهايتها أكثر من لاهوت موت للإنسان، والأشياء، والكتابة، والمؤلف، ونهاية للمعنى، ونهاية للتاريخ.

إن العبور الذى أحدثته الظاهرة المسيرية للكائن الإنسانى فى محاولة الانتقال به من كونه مجرد خاضع للآلية الأداة للحضارة التكنولوجية الحديث، ليكون عنصراً نقدياً فاعلاً وعاقلاً ومفكراً ومراجعاً ومعيداً تشكيل وصياغة المعانى والدلالات. ليس من السهل استيعاب أهميته لحظياً بمجرد التعرف على هذا النموذج العبرى التجاوزى، بل تظهر أهميته وتعمق تجلياته كلما دخلنا أكثر إلى تفاصيل التفاعلات والتداولات الإنسانية - حتى فى أصغرها وأدقها وأقلها أهمية كما يرى البعض. فمن هذه الزاوية لا تتجلى جدة وعبقورية النموذج المسيرى فى تعاطيه فقط مع الظواهر الفكرية والمقولات والأفكار والأطروحات النظرية، بل تظهر فريدة هذا النموذج أيضا عند تعاطيها مع كافة مفردات أسلوب الحياة وتفصيلها، فى المأكول والملبس والمشرب، وفى الدعاية والإعلان، وشبكة العلاقات الاجتماعية ومفردات التخاطب.. إلى آخر كل ذلك.

إن النموذج التفسيرى الذى يقدمه المسيرى يعتبر فريداً بشكل هائل عند تأمل تحليله هذه الظواهر، سواء فى أسلوب الحياة الغربى أو فى نماذج المستنسخة فى حياة الأمم والشعوب الأخرى المتغربة - ومنها مع الأسف شعوب الأمة العربية والإسلامية. النموذج التفسيرى هنا ليس أداة لاستعادة الأصالة، وتجديد البحث فى القيمة الإنسانية وراء عالم الأشياء ومفاهيم التراكم المادى وحسب، وإنما هو أيضاً لتجاوز غمط الحياة الاصطناعى الذى نحياه سعياً نحو غمط أكثر إنسانية وعدالة وأوفر حظاً من حيث «القيمة» و«المعنى».

المزية الأخرى الأم، التي تتحدى بها الظاهرة المسيرية غيرها من الظواهر هي تعامل المسيرى كباحث مع الظاهرة محل الدراسة بشكل جديد تماما على كثيرين من مفكرى العام العربى وباحثيه الاجتماعيين، حيث كأن المسيرى أقدر وأشجع من كثيرين فى كشفه الادعاءات الإمبيريقية (المادية) الجامدة التى تصيغ كثيرا من نشاطات البحث الاجتماعى، بدعوى حيادية و«علمية»، هذا البحث وابتعاده عن الذاتية وعن التعبير عن شخصية الباحث وانتماءاته وأفكاره و«تحيزاته»، عندها استطاع المسيرى بلورة «فقه التحيز» لبيان موقع التحيز من الظاهرة، وتضاعيف علاقته بكافة أبعاد الحقول المختلفة للمباحث (وليس العلوم) الاجتماعية والإنسانية.



على مستوى آخر يجسد التعامل الإنسانى المباشر مع شخص هذا الرجل / الظاهرة خبرة حياتية وإنسانية ومعرفية كبيرة جدا لمن كان لهم حظ فى مثل هذه الفرصة الاستثنائية (وكاتب هذه السطور هو واحد منهم).

إن تفاعل المسيرى الإنسانى مع تلامذته وزملائه ومرتادى المتدى الفكرى الذى يعقده فى بيته هو تجسيد لشخصية المفكر / الإنسان، الذى يمثل ظاهرة استثنائية فى وسطه ومحيطه وفى اللحظة الفكرية والتاريخية الراهنة. فى هذه الحوارات تكتسب الأطروحات والأفكار قدرة توليدية هائلة، ويخلق الحوار الفكرى المجرد حالة حميمية دافئة بين عديدين لم يكن لهم أن يلتقوا رغم اختلاف مشاريعهم الفكرية وآرائهم السياسية ومواقفهم الاجتماعية، إلا تحت سقف البيت المسيرى، حيث الحوار المعرفى الحصب، والاتساع الشديد فى فضاء الاختلاف الذى يسمع الجميع. عندها يكون من الممكن أن تستوعب العقول الحاضرة فى ذلك المكان آلاف المجلدات من الأفكار والمعانى والمجازات البليغة التى يصوغ الجميع سيمفونيتها تحت راية «المايسترو» عبد الوهاب المسيرى، والتى نخرج منها بـ «أجندة» بحثية خصبة توسع الأفق للبحث فى كثير من الأفكار والنماذج والظواهر، ومنها تلك «الظاهرة المسيرية» ذاتها.

القصاصه لا تزال فى جيبى !

فتحى أبورهيعه*

أستطيع أن أرد تاريخ معرفتى الشخصية بالدكتور عبد الوهاب المسيرى إلى ذلك اليوم من أيام صيف عام ١٩٥٩ ، أى منذ قرابة أربعة وأربعين عاما . فى ذلك اليوم البعيد ، طالعت فى صفحة أخبار الجامعات ، التى كانت تظهر على الصفحة الأخيرة من صحيفة الأخبار المصرية ، صورة لذلك الفتى ، آنذاك ، أول خريجى دفعته فى ذلك العام فى قسم اللغة الإنجليزية بجامعة الإسكندرية ، مع مرتبة الشرف . كان قسم اللغة الإنجليزية بأداب الإسكندرية آنذاك مشهودا له بالتميز والعمق والصعوبة ، وعلى رأسه الدكتور نور الشريف ذائعة الصيت ، ويضم بين أساتذته كوكبة من أعلام الدارسين من أمثال الدكتور محمود المنزلاوى ، والدكتور محمد مصطفى بدوى ، فضلا عن مجموعة متقاة من الأساتذة الأجانب الوافدين من بريطانيا . وكان هناك اعتقاد سائد بأن قسم اللغة الإنجليزية ، ومثله قسم اللغة الفرنسية ، لا يكتب النجاح فيهما إلا للطلاب الذين كانوا أصلاً فى مدارس أجنبية (فيما بعد ، تبدد هذا الاعتقاد حينما كان الأوائل على هذه الأقسام دائماً من طلاب المدارس المصرية العامة) . ولذلك فقد كان لا بد لى ، وأنا الفلاح القادم من بلدة المحمودية التى تقع على بعد ٢٠ كيلومترا من دمنهور ، مسقط رأس المسيرى ، متوخياً الالتحاق بهذا القسم التليد ، كان لا بد لى أن أشعر بالفخر والانبهار وأنا

* ناقد أدبى ومترجم فى هيئة الأمم المتحدة .

أطلع صورة «بلدياتي» الحائز على مرتبة الشرف . يومها أيضا قطعت القصاصة التي تضم الصورة والخبر وأودعتها حافظة نقودي - أو لعلها كانت حافظة بطاقتي الشخصية - وأنا أشعر باعتزاز عظيم . ومع مطلع العام الدراسي ، وانتنى الجراءة أن أستوقف «الأستاذ المعيد» وأطلعه على القصاصة ، على أمل الحصول على صورة أصلية ، وقد كان . ومنذ عام ١٩٦٠ ، وأظنه التاريخ الذي حملته تلك الصورة ، حتى الآن ، نمت هذه العلاقة وتطورت حتى صارت صرحاً عظيماً ، رغم بُعد المسافات ، ورغم أن كلاً منا عاش شتاته الخاص سنين عدداً .

أدهشنا المسيرى منذ سنى الدراسة الأولى بقدرة مذهلة على التحليل والتنظير وخلق الرؤية الخاصة . وحينما استهوتنا واستلقت انتباهنا فى أوائل الستينيات لعبة «أطواق الهولاهوب» التي انتشرت وقتها ، قرأت له رأياً ربما نشرته صحيفة الحائط الجامعية يقول فيه إن «لاعب الهولاهوب إنسان محصور فى طوقه ومعزول عن مجتمعه» . وحينما بهرنا وأحزننا فيلم «بداية ونهاية» ، الذى أنتج أيضاً فى تلك الفترة ، كان من أول مقالات المسيرى المنشورة مقال نشرته فى مايو ١٩٦١ مجلة الشهر الأدبية التي كان يرأس تحريرها الراحل العظيم سعد الدين وهبة ، وكان المقال بعنوان «بداية ونهاية : بين التراجيديا والإحساس بالحزن» . وكان هذا المقال دراسة حافزة للفكر وأثار جدلاً ومناقشات استمرت على صفحات المجلة لشهور متتالية .



على أن هذه الومضات الأولى لم تكن سوى بداية لانطلاقة فكرية هائلة يجسدها حالياً المشروع الفكرى الضخم الذى أسسه الدكتور المسيرى ودعّمه على مدى عشرات السنين ، وأصبح يفرض نفسه الآن على ساحة الفكر العربى فى مختلف المجالات .

إن ما يميز فكر المسيرى - أو الفكر المسيرى - هو أنه فكر متيقظ وسريع الاستجابة لواقع الأمة . ويمكن القول بأن هذا الفكر يتمحور عموماً حول أربع دعائم رئيسية هى : فلسطين والقضية الفلسطينية ، إسرائيل واليهودية والصهيونية ، قضايا الفكر

الإسلامى المعاصر فى ظل تحديات العلمانية والعولة، قضايا الفكر المعاصر فى مطلع الألفية الثالثة. وقد طرح هذا الفكر نفسه بقوة فى خضم القضايا والمعضلات التى واجهت وتواجه الأمة العربية والإسلامية. ومع ذلك، فقد تجاوز هذا الفكر حدود هذه الركائز الأربع إلى آفاق أرحب، على نحو ما تجلّى فى عشرات المؤلفات فى التاريخ والأدب والنقد والسياسة وعلم الاجتماع فضلاً عن مؤلفاته الشعرية وفى أدب الأطفال.

فقد شكلت القضية الفلسطينية - بكل أبعادها السياسية والاجتماعية، وبكل جوانب الصراع مع المحتل الصهيونى - ركناً ركيناً فى المشروع الفكرى للمسىرى، بدءاً من صدور أول كتابين له باللغة الإنجليزية بعنوان إسرائيل وجنوب أفريقيا وأرض الموعد، ومروراً بالدراسات المتعمقة عن إسرائيل واليهود والصهيونية، والتى تناولتها أعمال من قبيل نهاية التاريخ: مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى، والأيدىولوجية الصهيونية: دراسة حالة فى علم اجتماع/ المعرفة، والعنصرية الصهيونية، وأسرار العقل الصهيونى، وهجرة اليهود السوفيت، فضلاً عن أكثر من مؤلف عن الانتفاضة الفلسطينية وإرهاصاتنا ونتائجها، ووصولاً إلى العمل الموسوعى الضخم والفريد فى نوعه موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية التى استغرق إعدادها ما يربو على خمسة وعشرين عاماً، إلى جانب العشرات من المؤلفات الأخرى التى تصب فى هذا الاتجاه.

وبنفس القوة عالج المشروع الفكرى للمسىرى قضية الهجمة الغربية على الإسلام والمسلمين من خلال دراساته الإنسانية المتعمقة عن العلمانية والتحيز والإنسان والحضارة. كما تصدى المشروع الفكرى للمسىرى لإنسان الألفية الثالثة ومذاهبها، فتعرض لقضايا الحداثة وما بعدها، والإنسان والحضارة، والفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، والعالم من منظور غربى. واتسمت معظم أعمال المسيرى برؤية تنبؤية سبق فيها معظم المفكرين الغربيين ممن تحدثوا عن نهاية التاريخ وصدام الحضارات، إلى غير ذلك من قضايا.



أذكر الآن، وبعد أكثر من أربعين عاما على «واقعة القصاصة»، أنها لم تكن واقعة بلا مغزى.

لقد وضعت يدي وقتها على النموذج في بدء تكوينه. وقد دار الزمن دورته، وها هو النموذج اليوم في تمام اكتماله، وإن كانت المطابع لا تزال تدور بالعديد من المؤلفات المتممة لهذا المشروع الفكري العظيم.

ولا تزال القصاصة في جيبي!

*

الآمل والتضائل.. دواء!

د. تقوى بدر*

كيف أبداً فى الكتابة عن شخص كالـدكتور المسيرى؟!

حقيقةً .. لا أعرف!

ولكنى سأحاول أن أبداً من حين تعرفى إليه .

كان ذلك فى ذات يوم من أواخر التسعينيات، وكان هو فى مستشفى عين شمس التخصصى، بعد أن أجريت له عملية جراحية دقيقة فى عموده الفقرى - قريباً من النخاع الشوكى وكان وقتها لا يقوى على القيام، بل يكاد لا يتمكن من النوم أو الجلوس بطريقة مريحة . وأول ما لفت نظرى فيه هو تلك الروح المفعمة بالحياة والنشاط والأمل، والإشراق الدائم الذى لم يفارقه يوماً - وحتى اليوم - كما كانت واضحة فيه تلك الرغبة الصادقة فى نشر البهجة والسرور فىمن يحيطون به من أطباء وممرضين وعمال، بل وحتى المرضى الذين يمرُّ بهم أو يمرون به، وذلك بالابتسامة المشرقة التى لم تفارقه أبداً حتى فى أصعب مراحل مرضه، وبروح الدُّعابة المستحكمة، وقبل ذلك: بليمانه العميق، وأمله الكبير الوائق فى الله سبحانه وتعالى فى أنه سيتمكن من تجاوز هذه المحنة . .

ولم يكن ممكناً أن يدعى المسيرى هكذا دون أن يدخلنى إلى «دائرته» الخاصة! فكان أن عرض على أن أتولى أمر متابعته طبياً بعد خروجه من المستشفى، وقد

* مدرسة الطب الطبيعى بكلية الطب، جامعة عين شمس .

كان، وهو الأمر الذى مثل لى فرصة رائعة كى أتعرف إليه عن قرب، حيث وجدتُ فيه الأب الحانى، والإنسان الحساس المرهف، الودود لكل من حوله، من أقرباء وأصدقاء وعمال.

ولم تكن زيارتى له فى منزله لمجرد المتابعة الطبية، بل ربما أصبح هذا غرضاً ثانوياً! فقد أدخلنى إلى دائرة اهتماماته الفنية والثقافية، فصرنا نجلس معاً للاستماع إلى الموسيقى «الكلاسيكية» (العربية والغربية)، ولنتصفح أعمال الفن التشكيلى، وليقترح على ما يمكننى أن أقرأه من عيون الأدب والثقافة. وكان ولايزال يدعونى مع زوجته - الأم الحانية الدكتور هدى حجازى - ومع مَنْ يصطفيهم أو يصطفيهن من أبنائه وأصدقائه لمشاهدة فيلم جيد فى السينما، أو حضور مسرحية متميزة، أو الاستمتاع بحفل فنى فى دار الأوبرا، أو التجول فى معرض فنى، أو المشاركة فى ندوة ثقافية.

وهكذا، لم يكن يمضى بى يوم فى صحبته دون أن أضيف إلى وعيى شيئاً جديداً، مفيداً لعقلي وروحي معاً.

وحينما تقرر سفره إلى الولايات المتحدة لإجراء عملية نقل النخاع، لم يكن يكف عن طلب المعلومات العلمية الدقيقة حول مرضه، وعن العملية الجراحية التى تنتظره، وعن أفضل سبل قضاء فترة نقاهه الطويلة. وما إلى ذلك. وقبل سفره و أثناءه - الذى استمر ستة أشهر كاملة - لم يتخل يوماً عن روحه المرحه، وتفاؤله الدائم، وإصراره على تجاوز محنته بالصبر والإيمان. وفى أثناء ذلك لم يتوقف أيضاً عن رعايته لأسرته الصغيرة والكبيرة، واهتمامه بجميع أبنائه وبناته البيولوجيين وغير البيولوجيين!

* * *

لقد عرفتُ الدكتور المسيرى أول ما عرفته كمريض استثنائى، ذى تجربة فريدة فى التعامل مع المرض، خاضها بصبر قوى وإيمان عميق مثيرين للتأمل فى قدرة النفس البشرية على تجاوز الآلام والمحن بروح العطاء والحب والتفاؤل.

بالنسبة لى، هو الإنسان القدوة كما ينبغى أن يكون!

واحدٌ من سَلالةِ العَماليق!

أحمد عبد الرحيم*

أذكر ذلك اليومَ جيداً . .

عصرَ يومِ الأضحى المبارك لعام ١٤٢٠هـ (٢٠٠٠ / ٣ / ١٦) . .

هاتفْتُ الدكتورَ المسيرى فى منزله . . هنأته بالعيد، وسألتُ عن صحته . . ثم استفسرتُ منه عن «سيرته الذاتية»، والتي قرأتُ قبلَ عدةِ أشهرٍ أنها على وَشْكِ الصدور . .

كلمنى بحميمية وألفة . . وكأنه يعرفنى شخصياً، مع أننا لم نلتق قبل ذلك إلا مرةً أو مرتين فى بعض الندوات . . ولم أكلمه من قبل إلا فى محاولة للجمع بينه وبين الشاعر الكبير أدونيس - وكان فى زيارة للقاهرة - فى حوارٍ حولَ الحداثة فى الفكر والأدب يناقش فيه كلُّ منهما الآخر - ولكلٍ منهما بناؤه الفكرى المتميز مهما يكن نوعٌ ودرجة اختلافنا معه .

انتهتِ المهاتفة بأن دعانى إلى زيارته عصرَ اليومِ التالى .

ذهبتُ إليه فى موعدى تماماً - مع أن هذا شئ يصعبُ علىَّ عادةً تحقيقه، حتى ولو أحبيتُ وحاولتُ، وقلتُ له: «إيه رأيك فى الانضباط؟» . . فأجابنى بمرحه الساخر «التلقائى» - إن صح هذا التصريف! - : «انت منضبط للدرجة مزعجة!» . . ثم جلسنا فى «البلكنة» . .

* باحثٌ وكاتب . يعد للماجستير بقسم التفسير وعلوم القرآن بكلية أصول الدين - جامعة الأزهر .

قدّم إلى كتابه الأخير - موضوعَ الزيارة الأساسيّ - وحلتى الفكرية . . فى البذور والجلودور و الثمر: سيرةٌ غيرٌ ذاتية . . غيرُ موضوعية ، ولا أدري مالذى تومسه فى ليحمله على أن يعرض على عددًا من مشاريعه الفكرية التى ينشغل بها (علمت بعد ذلك أن هذه عادته فى كل عمل فكرى . . فلم يكن هذا السلوك لأمر فى ، بقدر ما هو طبع فى مفكرٍ جادٍ ومتجدّدٍ مثله) . . قدّم إلى مشروع ديوانه الذى يفكر ويعد من سنوات لإصداره ، وفيه محاولاته الشعرية منذ شبابه الأول . . و طلب منى قراءته وإيداء رأى فيه ، على أن نلتقى بعد بضعة أيام . .

فى هذا اللقاء الثانى . . تكلمتُ معه عن بعض ما لفت نظرى فى «سيرته» ، وأبديتُ له ملاحظاتى الشفهية والمكتوبة حول «ديوانه» ، فكان بدايةً توطّد العلاقة بيننا حتى اليوم . . فقد أدخلنى هذا اللقاء عالمَ المسيرى الإنسانى والفكرى . . فلم تنقطع بيننا الاتصالات والمقابلات ، لتحرير كتاب ، أو بلورة فكرة ، أو «دردشة» حول أى موضوع . .

دخلتُ على مرةً الدكتور هدى حجازى (زوج المسيرى ، وأم أبنائه البيولوجيين وغير البيولوجيين!) وأنا فى ذروة انشغالى بـ «تشطّيب» أحد الكتب قبل دفعة إلى دار الشروق . . فقالت لى بلهجة راثية: «هوّ أنت وقعت خلاص فى شبكة المسيرى يا عبد الرحيم؟!» . . فتبسّمتُ لها . . ولم أخبرها أننى كنت أحلّم بمثل هذا الوقوع فى مثل هذه الشبكة!

فقد كنتُ دائم الرثاء لنفسى ولأبناء جيلى الذين فاتهم عصرُ القامات الكبيرة . . و كنت دائم التحسّر على فوات فرصة اللقاء بآخر هذه القامات فى نظرى : محمود محمد شاكر - رحمة الله عليه - الذى كان (بالإضافة إلى مصطفى صادق الرافعى و أحمد حسن الزيات و محمود حسن إسماعيل ، و الشيوخ العظام : محمد صديق المنشاوى و مصطفى إسماعيل و محمود على البنا . . وآخرين لا أطيل بتعدادهم) واحداً من سلالة عماليقى الخاصة (بالإذن من صديقى الشاعر عبد المنعم رمضان صاحب هذا التعبير!) . . تلك السلالة النبيلة التى انضم إليها لاحقاً نجيب محفوظ و محمود درويش و محمد عفيفى مطر ، و نجاة و فيروز . . ثم تتوجت

بالمسيري، الذى امتاز على كل الآخرين بتلك الوشيجة الإنسانية النبيلة التى ربطتنى به . . فهو ليس واحداً من عماليق الفكر و الأدب و حسب . . بل هو - مع ذلك - من عماليق الإنسانية، كأنبيل و أصفى ما تكون . .

قد يكون سهلاً - أقول : قد يكون ! - أن تلتقى واحداً من «كبار» الأدباء والمفكرين، و تجلس إليه ساعة أو بعض ساعة، ثم تنصرف عنه إلى غيره، و ينصرف عنك إلى غيرك عن يملأون هذه الأرض ذات الطول و العرض ! . . و لكن لا أحسب أن من السهل - لاسيما فى مثل هذا الزمان الصعب أن تلتقى مفكراً إنساناً يجعلك - و أنت أصغر من أصغر أبنائه - صديقاً له : يأنس بك، و يطلب مشورتك، و يحترم رأيك - و إن لم يأخذ به -، و يشعر بأن لك كياناً، و يثب فى نفسك طاقة العمل و الإنجاز بروح التفاؤل و الأمل . . و يفتح لك بيته - بعد قلبه - لتغدو واحداً من أهل البيت، و لا يجد حرجاً فى أن يقف فى المطبخ ليعد لك نفسه وجبة العشاء (بالطبع . . لا يهم ما يُعد، إنما هو المعنى!)، و يتصل من خارج البيت ليطمئن إلى أنك تناولت غداك و أنك لا تزال على قيد الحياة و لم تختف بعد من الوجود ! . . و إذا سافر - و لو فى رحلة علاج طويلة و مرهقة - يهاتفك كل أسبوع مرة أو مرتين على الأقل، ليطمئن على أحوالك، و يتابع أمورك الشخصية، و لا يتردد فى تقديم يد العون لك فى أعمالك الخاصة بما قد يستغربه أهل هذا الزمان !

ثم يكون فى كل ذلك أريحياً - أو قل : على طبيعته - من غير تكلف و لا تصنع !



لست بصدد الكتابة عن عالم المسيرى الفكرى و الأدبى . . فقد شغلنى عن ذلك - و كنت أنويه - العناية بهذا المجلد طوال عامين كاملين، و رعايته كلمة كلمة، و فاصلة فاصلة - محبة لمن سيهدى إليه - و أرجو أن تتاح لى هذه الفرصة قريباً بإذن الله . .

و لذلك فإننى سأكتفى فى هذا المقام بمخاطبته .

ذلك البحر الفيّاض . . الذى علمنا - بفكره و سلوكه - كيف يذوب جليد اليأس الذى يخلق الإحساس بالعدمية، و كيف تولد براعم الأمل فى النفوس، فينهض

الناس . . يحملون أعلامهم - وسيوفهم أيضاً . . إذا لزم الأمر - ليُعلوا كلمة الحق ،
ويحوّلوا المعرفة إلى فضيلة ، و الإدراك إلى سبيلٍ للكرامة . .

اسمح لي أن أقول لك :

ما أنت وهؤلاء الذين جمعهم في هذا المجلّد التقديرُ والحبُّ لك . . مسحورينَ
بهالة البراءة المصقولة المكثفة التي تتحرك من خلالها ، فأصبحوا جزءاً من حياتك ،
مثلما أصبحتَ جزءاً من حيواتهم . . تتولى رعايتهم ضمن «شبكة الإنسانية
الممتدة» عابرة القارّات ، و تمارس مع «اليتامى الكونيين» من أبنائك وأصدقائك
تلك «الأبوة غير البيولوجية» الفريدة . .

ما أنت وهؤلاء إلا . .

كالبحر . . يُمطرُه السحابُ وما له

فضلٌ عليه ؛ لأنه من مائه !

فلك تحيتنا وشكرنا . . ومحبتنا ودعاؤنا . .



المسيرى نموذجاً جديداً للمفكر الإسلامى

بقلم / أبو العلامضى *

سعدت بمعرفة الأستاذ الدكتور/ عبد الوهاب المسيرى منذ فترة ليست بالقصيرة، لعلها أوائل عام ١٩٩١م، حيث كنت الأمين العام المساعد لنقابة المهندسين المصرية، وقام فى ذلك الوقت الدكتور عبد الوهاب بتنظيم ندوة شديدة الأهمية نظمها نقابة المهندسين المصرية بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى عن قضية التحيز وقد صدرت أبحاث وورقات هذه الندوة فى مرجع كبير حرره وكتب مقدمته الدكتور عبد الوهاب المسيرى مرة أخرى، ومنذ ذلك الوقت وأنا أتابع الإنتاج الفكرى الغزير والعميق للعالم والباحث الفذ وخاصة مشروعه عن الصهيونية واليهودية الذى تَوَجَّه بالموسوعة الهائلة المعنونة «باليهود واليهودية والصهيونية» والتى باتت تُنسب إليه ويُنسب إليها، والتى لا يستغنى عنها أى باحث أو مهتم أو سياسى أو مثقف من الناطقين بالعربية بل والباحثين عن الحقيقة الموضوعية من غير الناطقين بالعربية.

ولم يتوقف إنتاج ومساهمات الدكتور المسيرى عند هذا العمل الجليل الذى يكفيه ذكراً فى الدنيا والآخرة، كما فعل أسلافنا العظام ممن طغت إحدى كبرى مؤلفاتهم، على كل مؤلفاتهم مثل ما ينسب للإمام البخارى من صحيحه عن الأحاديث النبوية المعروف بصحيح البخارى، فى حين لا يتذكر كثير من الناس

* مهندس ومؤسس حزب الوسط .

بأقى إنتاج الإمام العظيم، فذلك هذه الموسوعة مما يغنى عن ذكر كثير من المؤلفات العديدة للدكتور المسيرى، ولكنه بالنسبة لى شخصياً أرى فيه مساهمات أخرى مهمة وخاصة للمشروع الإسلامى فى الفكر الحديث، فحينما تحول الدكتور المسيرى من الفكر العلمانى الماركسى إلى الفكر الإسلامى أخذ وقتاً طويلاً كما قال هو فى مرات عديدة، وذلك نظراً لعمق التفكير وإعمال الأدوات المعرفية التى أجادها المسيرى فى قراءة الأحداث والأفكار والتفاعل معها، كما لا أنسى تعليقه على كتاب المفكر الإسلامى المرموق والرئيس البوسنوى الراحل / على عزت بيغوفيتش والذى عنوانه « الإسلام بين الشرق والغرب » حيث ناقش الرئيس على عزت بيغوفيتش الفكر الإسلامى مقارنة بالفلسفة الغربية المادية والفلسفة الاشتراكية من خلال مفهوم فلسفى عميق، أقول لا أنسى تعليقه على هذا الكتاب حيث قال لو قرأت هذا الكتاب مبكراً لوفر على ١٨ عاماً من التحول نحو الفكر الإسلامى، لأنه خاطب فى داخله الفيلسوف الذى يفهم لغة الفلسفة، ولذلك إضافة الدكتور المسيرى للفكر الإسلامى الحديث ليس من باب الاجتهاد فى أحكام الشريعة أو الفقه ولكن من باب الفلسفة، وهو تحدى حديث لم يخض فيه كثير من المفكرين الإسلاميين المعاصرين، وهى اجتهاد قد يجانبه الصواب فى بعض جوانبه من زاوية أحكام الشريعة وفقهها، لكنه باب لم يدخل منه الدكتور المسيرى ولكن دخل من باب الفلسفة والتحدى الحضارى الفلسفى للمشروع المعرفى الغربى والإحدى فهزم هذه المشروعات وهزم أصحابها باجتهاد يصعب مجاراته .

ولقد تابعت كثيراً من حواراته مع رموز المشروع العلمانى الغربى سواء فى مصر أو خارجها، ولقد اشتركت معه فى ندوة عام ١٩٩٧ فى لندن فى جامعة ويستمنستر عن مشاركة الإسلاميين فى السلطة وكيف جاء من المطار وهو يرى عليه أثر السفر ووضع حقيقته فى نفس القاعة التى فيها الندوة، وبدأ حديثه مشتبهاً بقوة مع أسماء لامعة فى عالم الفكر الغربى وأسكتهم بحجة بالغة وبلغة قوية، فى حين كان قبلها فى نفس الجلسة تحاور معهم بلطف ولين مفكر إسلامى مرموق هو الشيخ راشد الغنوشى ولعل هذا هو الفرق بين نموذجين لمفكرين إسلاميين بين الشيخ راشد الذى قدم اجتهاداً مهماً فى الفكر الإسلامى من زاوية الفقه والتشريع وبين

الدكتور المسيرى الذى قدم اجتهاداً فلسفياً مملوء بالتحدى للمشروع الفكرى الغربى الذى درسه وعرفه ودعا إليه فترة طويلة من حياته قبل أن يكشف عوراته ويتحول عنه إلى المشروع الفكرى العربى الإسلامى .

وأخيراً وليس آخراً نظراً لضيق المساحة فى التعبير عما أعرفه عن شخصية المسيرى ، فقد عرفته مناضلاً منحازاً لهذه الأمة العربية والإسلامية فى كل قضاياها وأهمها القضية الفلسطينية والانتفاضة المباركة والاشتراك فى كثير من الفعاليات والندوات والأحاديث والمؤتمرات بل والمظاهرات فى شوارع القاهرة الرئيسية للتضامن مع الشعب الفلسطينى ، وكذلك فى قضية العدوان على العراق واحتلاله بحيث شارك فى أغلب هذه المظاهرات بالرغم من مرضه الذى ابتلى به فى الأعوام الأخيرة فهزمه بفضل الله وبعزيمة يغطه عليها المؤمنون ويحسده عليها غيرهم .

وفى النهاية ، فالدكتور المسيرى لطيف المعشر كريم مضيف بالرغم من ترديده كثيراً عن صفاته الدمنهورية (نسبة إلى مدينة دمنهور محافظة البحيرة دلتا مصر) البخيلة ، وهى مقولات أشهد على أنها مزحة وفكاهة وهى تتفق مع شخصية الدكتور المسيرى المرححة الجذابة .

أسأل الله أن ينفع بفكره الأمة جميعاً وأن يجعل عطاؤه للفكر الإسلامى والفكر الإنسانى فى ميزان حسناته وأن يمتعه بالصحة والعافية .

سيرة علمية مختصرة

الاسم : عبد الوهاب محمد المسيرى .

البريد الإلكتروني : a_messiri@yahoo.com

الموقع على شبكة الإنترنت : www.elmessiri.com (يوجد فى هذا الموقع قائمة تفسيرية بمعظم أعمال الدكتور المسيرى) .

المؤهلات :

- * ليسانس الآداب - أدب إنجليزى - كلية الآداب - جامعة الإسكندرية (١٩٥٩) .
- * ماجستير فى الأدب الإنجليزى والمقارن - جامعة كولومبيا Columbia University - الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٤) .
- * دكتوراه فى الأدب الإنجليزى والأمريكى والمقارن - جامعة Rutgers University - الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٦٩) .

أهم الوظائف والأعمال التى تولاها ،

- * رئيس وحدة الفكر الصهيونى وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام (١٩٧٠ - ١٩٧٥) .

* المستشار الثقافي للوفد الدائم لجامعة الدول العربية لدى هيئة الأمم المتحدة بنيويورك (١٩٧٥ - ١٩٧٩).

* أستاذ الأدب الإنجليزي والمقارن - جامعة عين شمس (١٩٧٩ - ١٩٨٣)، وجامعة الملك سعود (١٩٨٣ - ١٩٨٨)، وجامعة الكويت (١٩٨٨ - ١٩٨٩). ثم عمل أستاذاً غير متفرغ بجامعة عين شمس (١٩٨٨ - حتى الآن). كما عمل أستاذاً زائراً بجامعة ماليزيا الإسلامية في كوالالامبور وبأكاديمية ناصر العسكرية.

* المستشار الأكاديمي للمعهد العالمى للفكر الإسلامى بواشنطن (١٩٩٢ - حتى الآن).

* عضو مجلس الأمناء لجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية فى ليسبرج فى فيرجينيا بأمريكا (١٩٩٣ - حتى الآن).

* مستشار تحرير عدد من الحواريات التى تصدر فى مصر وماليزيا وإيران وأمريكا وإنجلترا وفرنسا.

الأعمال المنشورة بالعربية :

* نهاية التاريخ : مقدمة لدراسة بنية الفكر الصهيونى (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٧٢ - المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).

* موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية : رؤية نقدية (مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، القاهرة ١٩٧٥).

* العنصرية الصهيونية (سلسلة الموسوعة الصغيرة، بغداد ١٩٧٥).

* اليهودية والصهيونية وإسرائيل : دراسة فى انتشار وانحسار الرؤية الصهيونية للواقع (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٥).

* مختارات من الشعر الرومانتيكى الإنجليزى : النصوص الأساسية وبعض الدراسات التاريخية والنقدية (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).

- * الفردوس الأرضي : دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية (المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩).
- * الأيديولوجية الصهيونية : دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة، جزءان (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨١ - طبعة ثانية في جزء واحد ١٩٨٨).
- * الغرب والعالم، تأليف كافين رايلي (ترجمة بالاشتراك) جزءان (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٥).
- * الانتفاضة الفلسطينية والأزمة الصهيونية : دراسة في الإدراك والكرامة (منظمة التحرير الفلسطينية، تونس ١٩٨٧ - المطبعة الفنية، القاهرة ١٩٨٨ - الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠).
- * افتتاحيات الهادي، تأليف ستيفن سوندايم وجون ويدمان (ترجمة بالاشتراك) (وزارة الإعلام، سلسلة المسرح العالمي، الكويت ١٩٨٨).
- * الاستعمار الصهيوني وتطبيع الشخصية اليهودية : دراسات في بعض المفاهيم الصهيونية والممارسات الإسرائيلية (مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٩٠).
- * هجرة اليهود السوفييت : منهج في الرصد وتحليل المعلومات (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٠).
- * الأميرة والشاعر، قصة للأطفال (الفتى العربي، القاهرة ١٩٩٣).
- * الجمعيات السرية في العالم (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ١٩٩٣).
- * إشكالية التحيز : رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (تأليف وتحرير) (مجلدان : المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة ١٩٩٣ - مجلدان : واشنطن ١٩٩٦، سبعة مجلدات : القاهرة ١٩٩٨).
- * أسرار العقل الصهيوني (دار الحسام، القاهرة ١٩٩٦).
- * الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ : رؤية حضارية جديدة (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٧-١٩٩٨-٢٠٠١).

- * من هو اليهودي؟ (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٧-٢٠٠١).
- * موسوعة تاريخ الصهيونية (ثلاثة مجلدات، دار الحسام، القاهرة ١٩٩٧).
- * اليهود في عقل هؤلاء (دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة ١٩٩٨).
- * اليد الخفية : دراسة في الحركات اليهودية، الهدامة والسرية (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٨ - الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٠ - دار الشروق ٢٠٠١).
- * موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية : نموذج تفسيري جديد (ثمانية مجلدات، دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).
- * فكر حركة الاستتار وتناقضاته (دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٩).
- * قضية المرأة بين التحرر والتمركز حول الأنثى (دار نهضة مصر، القاهرة ١٩٩٩).
- * نور والذئب الشهير بالكاك (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).
- * سندريلا وزئب هانم خاتون (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ١٩٩٩).
- * رحلة إلى جزيرة الدويشة (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).
- * معركة كبيرة صغيرة (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).
- * سر اختفاء الذئب الشهير بالمحتار (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٠).
- * العلمانية تحت المجهر (بالاشتراك مع الدكتور عزيز العظمة) (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٠).
- * رحلتى الفكرية - في البلور والجذور والثمر : سيرة غير ذاتية غير موضوعية (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠١).
- * الأكاذيب الصهيونية من بداية الاستيطان حتى انتفاضة الأقصى (دار المعارف، سلسلة اقرأ، القاهرة ٢٠٠١).

* الصهيونية والعنف من بداية الاستيطان إلى انتفاضة الأقصى (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* فلسطينية كانت ولم تترك : الموضوعات الكامنة المتواترة في شعر المقاومة الفلسطيني (نشر خاص، القاهرة ٢٠٠١).

* قصة خيالية جداً (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* العالم من منظور غربي (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠١).

* الجماعات الوظيفية اليهودية : نموذج تفسيري جديد (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* ما هي النهاية؟ (قصة للأطفال) (بالاشتراك مع الدكتورة جيهان فاروق، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* قصص سريعة جداً (قصة للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠١).

* من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية : أثر الانتفاضة على الكيان الإسرائيلي (عدة طبعات : القاهرة - دمشق - برلين - نيويورك - نشر إلكتروني، ٢٠٠٢م).

* أغنيات إلى الأشياء الجميلة (ديوان شعر للأطفال) (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).

* انهيار إسرائيل من الداخل (دار المعارف، القاهرة ٢٠٠٢).

* الإنسان والحضارة والنماذج المركبة : دراسات نظرية وتطبيقية (دار الهلال، كتاب الهلال، القاهرة ٢٠٠٢).

* مقدمة لدراسة الصراع العربي - الإسرائيلي : جذوره ومساره ومستقبله (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢).

* الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٢).

- * اللغة والمجاز . . بين التوحيد ووحدة الوجود (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).
- * العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، -جزآن (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٢).
- * الحداثه وما بعد الحداثه، (بالاشتراك مع الدكتور فتحى التريكى (دار الفكر، دمشق ٢٠٠٣).
- * البروتوكولات واليهودية والصهيونية (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٣).
- * الإدراك الصهيونى للعرب والحوار السليح (دار الحمراء، بيروت، ٢٠٠٣).
- * دفاع عن الإنسان: دراسة نظرية وتطبيقية فى النماذج المركبة (دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣).
- * فى الخطاب والمصطلح الصهيونى (دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣).
- * الموسوعة الموجزة: موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية فى جزئين (مجلدان، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤).
- * أغاني الخبرة والحيرة والبراءة: سيرة شعرية (دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤).

الأعمال المنشورة باللغة الإنجليزية :

- **A Lover from Palestine and Other Poems** (Palestine Information Office, Washington D.C., 1972).
- **Israel and South Africa: The Progression of a Relationship** (North American, New Brunswick, N.J., 1976; Second Edition 1977; Third Edition, 1980; Arabic Translation, 1980).
- **The Land of Promise: A Critique of Political Zionism** (North American, New Brunswick, N.J., 1977).
- **Three Studies in English Literature** (North American, New Brunswick, N.J., 1979).

- **The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry** (Three Continents Press, Washington D.C., 1983).
- **A Land of Stone and Thyme: Palestinian Short Stories** (Co-editor) (Quartet, London, 1996).

الأعمال المترجمة:

* صهيونيسم ترجمة لواء رودباري، ترجمة إلى اللغة الإيرانية لكتاب موسوعة تاريخ الصهيونية (طهران، مؤسسة جاب وانتشارات، جمهورية إيران الإسلامية، ١٩٩٤).

* Israel-Africa Do Sul: A Marcha Deum Relacionamento

ترجمة إلى اللغة البرتغالية لكتاب إسرائيل وجنوب أفريقيا: تطور العلاقة بينهما (ريودي جانيرو، البرازيل، ١٩٧٨).

Daha kapsamlı ve aciklazici bir sekularizm paradigmasina dogru:*

Modernite, ickinlik ve cozulme iliskisi uzerine bir calisma
اللغة التركية لدراسة طويلة باللغة الإنجليزية بعنوان «نحو نموذج أكثر شمولية وتركيباً للعلمانية»، نُشرت موجزة في كتاب عن العلمانية في الشرق الأوسط Secularism in the Middle East, ed. John Esposito and Azzam al-Tamimi, (Hurst, London, 2000) (استانبول، تركيا، ١٩٩٧).

وقد تُرجمت العديد من المقالات التي كتبها الدكتور المسيري إلى لغات أخرى مثل الفرنسية والملاوية.

دراسات عن أعمال المؤلف ،

* ندوة عن الكتابات الفكرية (أى التى لا تتناول موضوع الصهيونية) فى لندن (١٢ يناير ١٩٩٨).

* مجلة الجديد (عمان ، ملف خاص ، شتاء عام ١٩٩٨ - العدد العشرين).

* ندوة فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (٢٩ - ٣١ مارس ٢٠٠٠).

شهادات تقدير وجوائز محلية ودولية :

* شهادة تقدير من رابطة المفكرين الإندونيسيين (١٩٩٤).

* شهادة تقدير من جامعة القدس بفلسطين المحتلة (١٩٩٥).

* شهادة تقدير من الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (١٩٩٦).

* International Educators' Hall of Fame (1996).

* شهادة تقدير من نقابة أطباء القاهرة (١٩٩٧).

* شهادة تقدير من محافظة البحيرة (١٩٩٨).

* شهادة تقدير من اتحاد الطلبة الإندونيسيين (١٩٩٩).

* شهادة تقدير من كلية الشريعة والقانون ، جامعة الإمارات (١٩٩٩).

* شهادة تقدير وتكريم من المركز الدولى للدراسات بالقاهرة (١٩٩٩).

* جائزة أحسن كتاب ، معرض القاهرة الدولى للكتاب ، عن موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (١٩٩٩).

* شهادة تقدير من جريدة أفاق عربية بالقاهرة (١٩٩٩).

* شهادة تقدير من مؤتمر أدباء البحيرة (١٩٩٩).

- * جائزة سوزان مبارك لأحسن كاتب لأدب الطفل (٢٠٠٠).
- * جائزة أحسن كتاب، معرض القاهرة الدولي للكتاب، عن كتاب رحلتى الفكرية (٢٠٠١).
- * شهادة تقدير من منظمة فتح الفلسطينية (٢٠٠١).
- * جائزة سلطان العويس بالإمارات العربية المتحدة عن مجمل الإنتاج الفكرى (٢٠٠٢).
- * شهادة تقدير من مؤتمر أدباء مصر السابع عشر فى الإسكندرية (٢٠٠٢).
- * شهادة تقدير من نقابة الأطباء العرب (٢٠٠٣).
- * جائزة سوزان مبارك لأحسن كتاب لأدب الأطفال (٢٠٠٣).

العديد من المقالات فى الجرائد والمجلات والحوليات، من بينها ما يلى :

وقد كتب الدكتور المسيرى شتى المقالات باللغتين العربية والإنجليزية فى المجلات التالية : الأهرام-الحياة-الشرق الأوسط-الشعب-منبر الشرق-الإنسان-قراءات سياسية-شؤون فلسطينية-العربى- New York Times - Journal of Arabic Studies - Journal of Palestine Studies - Al-Ahram Weekly, etc.

وفى جرائد ومجلات وحوليات عربية وبريطانية وأمريكية أخرى .

المحاضرات والمؤتمرات:

- * محاضرات عن اليهود واليهودية والصهيونية وإسرائيل - الحضارة الغربية - الأدب الإنجليزى - الهوية العربية - العولمة . . إلخ (كل أنحاء العالم) .
- * حضر عدة مؤتمرات وكان المتحدث الرئيسى فى بعضها .

قائمة المشاركين

- * إبراهيم درويش (فلسطين): صحفي مقيم في بريطانيا.
- * أبو العلا ماضي (مصر): مهندس ومؤسس حزب الوسط.
- * أحمد برقأوى (سوريا): رئيس شُعبة الفلسفة في جامعة دمشق.
- * أحمد ثابت (مصر): أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.
- * أحمد صدقي الدجاني (فلسطين): كاتب ومفكر مقيم بالقاهرة.
- * أحمد عبد الحليم عطية (مصر): أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة.
- * أحمد عبد الرحيم (مصر): باحث وكاتب، كلية أصول الدين بالقاهرة - جامعة الأزهر.
- * أحمد عبد المجيد (مصر): باحث في الفلسفة والعلوم السياسية - الجامعة الأمريكية بالقاهرة.
- * أحمد محمد عبد الله (مصر): مدرس مساعد الطب النفسى - جامعة الزقازيق.
- * أسامة القفاش (مصر): ناقد سينمائى.
- * بشير نافع (فلسطين): أستاذ فى الكلية الإسلامية فى لندن.
- * تقوى بدر (مصر): مدرسة الطب الطبيعى بكلية الطب، جامعة عين شمس.
- * جلال أحمد أمين (مصر): أستاذ الاقتصاد بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.
- * جمال الرفاعى (مصر): أستاذ اللغة العبرية وآدابها بكلية الألسن - جامعة عين شمس.
- * جواد الشقورى (المغرب): باحث فى الشؤون المعرفية الإسلامية.
- * جيهان فاروق فؤاد (مصر): مدرّسة بقسم اللغة الإنجليزية وآدابها بكلية البنات -

- جامعة عين شمس .
- * حازم سالم (مصر) : مترجم ويبحث في الشئون السياسية .
- * حلمى التونى (مصر) : فنان تشكيلى - رئيس التحرير الفنى لمجلة الكتب :
- وجهاً نظر . القاهرة .**
- * حمد بن عبد العزيز بن حمد العيسى (السعودية) : مثقف وكاتب .
- * خالد عزب (مصر) : صحفى - المستشار الإعلامى لمكتبة الإسكندرية .
- * خيرى شلبى (مصر) : كاتب وروائى .
- * ديثيد وايمر (أمريكا) : أستاذ الأدب الأمريكى المتفرغ بجامعة رنجرز .
- * راشد الغنوشى (تونس) : مفكر إسلامى مقيم فى لندن - زعيم حركة النهضة فى تونس .
- * رفيق حبيب (مصر) : مفكر وكاتب .
- * رفيق عبد السلام بوشلافة (تونس) : مفكر عربى إسلامى مقيم فى لندن .
- * سامر رشوانى (سوريا) : باحث بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .
- * س . بارفيز منظور (باكستان) : مفكر إسلامى مقيم فى السويد .
- * سعد البازعى (السعودية) : أستاذ الأدب الإنجليزى بجامعة الملك سعود بالرياض .
- * سعيد شبار (المغرب) : مدرّس بكلية الآداب - جامعة القاضى عياض بمراكش - المغرب .
- * سعيد خالد الحسن (فلسطين) : أستاذ العلوم السياسية بجامعة القاضى عياض بمراكش - المغرب .
- * سلامة أحمد سلامة (مصر) : كاتب صحفى - مدير تحرير جريدة الأهرام .
- * السيد أحمد طه (مصر) : الكتابة والإخراج الفنى وتنسيق الكتاب .
- * سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل (مصر) : أستاذ العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة .
- * شعبان مكاوى (مصر) : مدرس الأدب الإنجليزى بكلية الآداب ، جامعة حلوان .
- * صلاح حُزَيْن (الأردن) : باحث وكاتب .

- * صلاح الدين عبد الله عبد الحليم (مصر): باحث فى الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة .
- * طه جابر العلوانى (العراق): رئيس المعهد العالمى للفكر الإسلامى سابقاً - ومدير جامعة العلوم الإنسانية والاجتماعية فى ليسبرج ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية .
- * عادل حسين (مصر): كاتب صحفى - أمين عام حزب العمل ورئيس تحرير جريدة الشعب السابق .
- * عبد الوهاب الأفندى (السودان): باحث وكاتب مقيم فى لندن .
- * عبد السلام محمد طويل (المغرب): باحث فى العلوم السياسية بالقاهرة .
- * عبد العليم محمد (مصر): خبير فى الشئون الإسرائيلية - مساعد مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بجريدة الأهرام .
- * عدنان السيد حسين (لبنان): أستاذ العلوم السياسية فى الجامعة اللبنانية .
- * عزام التميمى (فلسطين): مدير معهد الفكر السياسى الإسلامى ببريطانيا .
- * عصام بهى (مصر): أستاذ النقد الأدبى والدراسات الأدبية المقارنة بكلية البنات - جامعة عين شمس .
- * على جمعة (مصر): أستاذ أصول الفقه بكلية الدراسات العربية والإسلامية بالقاهرة - جامعة الأزهر ، ومفتى الديار المصرية .
- * على مبروك (مصر): أستاذ مساعد فلسفة - كلية الآداب ، جامعة القاهرة .
- * عمرو عبد الكريم سعداوى (مصر): باحث فى العلوم السياسية .
- * عمرو كمال حمودة (مصر): خبير فى شئون الدراسات السياسية والبتروولية - مركز القسطاط للدراسات بالقاهرة .
- * فاطمة الصمادى (الأردن): كاتبة صحفية فى جريدة العرب اليوم - الأردن .
- * فتحى أبو ربيعة (مصر): ناقد أدبى ومترجم لدى الأمم المتحدة .
- * فؤاد السعيد (مصر): باحث بالمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجناثية - القاهرة .
- * فؤاد قنديل (مصر): كاتب وروائى - عضو مجلس إدارة اتحاد الكتّاب المصريين .

- * فريال جبورى غزول (العراق): أستاذة الأدب المقارن بالجامعة الأمريكية بالقاهرة.
- * فهمى هويدى (مصر): كاتبٌ صحفى.
- * كافين رايلى (أمريكا): مؤرخ- رئيس جمعية دراسات تاريخ العالم بالولايات المتحدة.
- * كامل زهيرى (مصر): صحفى- نقيب الصحفيين المصريين، ورئيس اتحاد الصحفيين العرب سابقاً.
- * كمال الهلباوى (مصر): باحث مقيم فى لندن.
- * كميل حبيب (لبنان): أستاذ العلوم الاجتماعية فى الجامعة اللبنانية.
- * ماهر شفيق فريد (مصر): أستاذ الأدب الإنجليزى بكلية الآداب- جامعة القاهرة.
- * محمد حسنين هيكل (مصر): كاتب صحفى- رئيس تحرير جريدة الأهرام، وزير الإعلام سابقاً.
- * محمد سليم العوا (مصر): مفكرٌ إسلامى، وأستاذ القانون بالجامعات العربية والإسلامية.
- * محمد طه (مصر): مدرّس بكلية الآداب- جامعة عين شمس.
- * محمد عبد الحليم إبراهيم (مصر): أستاذ بكلية الهندسة، جامعة القاهرة.
- * محمد عبد القادر (الأردن): باحث حاصل على الدكتوراه فى التربية، ويعمل فى مؤسسة الأونروا.
- * محمد عفيفى (مصر): أستاذ التاريخ بكلية الآداب- جامعة القاهرة.
- * محمد مورو (مصر): رئيس تحرير مجلة المختار الإسلامى- القاهرة.
- * محمد هشام (مصر): مدرس الأدب الإنجليزى بكلية الآداب- جامعة حلوان.
- * محمد يحيى (مصر): أستاذ الأدب الإنجليزى بكلية الآداب- جامعة القاهرة.
- * محمود أمين العالم (مصر): مفكر وناقد- رئيس لجنة الفلسفة بالمجلس الأعلى للثقافة.
- * محمود محمد رَحِمى (مصر): فنان تشكيلى، ومصمّم عرائس أطفال بارز.
- * مصطفى حنفى (المغرب): أستاذ الفلسفة بجامعة عبد الملك السعدى، تطوان.
- * مصطفى عبد العال (مصر): باحث مصرى مقيم فى إنجلترا.

- * نادية رفعت (مصر): باحثة فى الشئون السياسية بمركز الفسطاط للدراسات بالقاهرة.
- * ناصر السهل (فلسطين): كاتب فلسطينى مقيم فى لندن.
- * نصر محمد عارف (مصر): أستاذ مساعد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.
- * نعيمة فاضل عبد لاوى (المغرب): باحثة فى علوم الاتصال والتفاوض - مقيمة فى بروكسل.
- * هانى نسيرة (مصر): سكرتير تحرير مجلة رواق عربى - مركز القاهرة لدراسات ' حقوق الإنسان بالقاهرة.
- * هانى مندرس (لبنان): المنسق العام للمؤتمر الدائم لمناهضة الغزو الشقافى الصهيونى.
- * هبة رؤوف عزت (مصر): مدرّسة العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.
- * هدى العقاد (مصر): مدرّسة بكلية الآداب - جامعة عين شمس.
- * هشام جعفر (مصر): باحث فى العلوم السياسية، ورئيس تحرير القسم العربى بموقع Islam on Line. net.
- * ياسر علوى (مصر): باحث، ملحق بوزارة الخارجية المصرية.
- * يوسف كفرونى (لبنان): أستاذ العلوم الاجتماعية فى الجامعة اللبنانية.

المهرس

الباب الأول

فى النموذج الانتفاضى

- النماذج الإدراكية والنموذج الانتفاضى نادية رفعت ٧
قراءة مبدعة فى ظاهرة خلقة محمد عبد القادر ٢٦
المسيرى وتحليل خطاب الانتفاضة فريال جبورى غزول ٤٤
قراءة فى كتاب من الانتفاضة إلى حرب التحرير الفلسطينية وكالة أنباء القدس العربية ٥١
عبد الوهاب المسيرى . كاتب يستحق القراءة ناصر السهل ٥٤

الباب الثانى

فى التحيز والخطاب الإسلامى الجديد

- مقدمات أساسية حول فقه التحيز من منظور معرفى سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل ٦١
فقه التحيز : أعلى مراحل التحرر المعرفى هشام جعفر ٩٠
منهج النظر إلى الغرب ومقولاته : العالم من منظور المسيرى محمد يحيى ٩٨
الخطاب الإسلامى الجديد : المسيرى غوذجاً عمرو عبد الكريم سعداوى ١٠٧
الخطاب الإسلامى والغرب .. من الحياد إلى التحدّد على مبروك ١٣٢
الغرب الحاضر دوماً : نقد الخطاب الإسلامى الجديد سامر رشوانى ١٤٤
خطاب نسبى وغير مقدّس مصطفى عبد العال ١٥٧
خطاب يتجه نحو التضج الفكرى والحضارى عبد الوهاب الأفندى ١٦٢
خطاب متمدّد ومركّب بشير نافع ١٦٦

الباب الثالث

فى الأدب والفن

- رحلة المسيرى : من نقد الأدب الأنجلوساكسونى إلى نقد الحضارة الغربية صلاح حزين ١٧٧
- موسوعة المسيرى وحكاياته : نَصَان أم نَصْ واحد؟ فؤاد السعيد ١٨١
- قصة تشكّل مفكر عربى كبير : للمسيرى فى سيرة غير ذاتية، غير موضوعية! إبراهيم درويش ٢٢٦
- الفن والإبداع فى الحضارة الغربية الحديثة : قراءة فى سؤال الفن عند المسيرى جواد الشقورى ٢٦٢
- رحابة الإنسانية المركّبة فى الرحلة الفكرية، والسيرة الشعرية، وقصص الأطفال جيهان فاروق فؤاد ٢٨٨
- اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود : رسالة مسيرية للعودة إلى الذات عصام بهى ٣١٢
- المسيرى . الناقد الأدبى^١ والمترجم ماهر شفيق فريد ٣٢٩
- الشخصية الحضارية المتميزة فى منزل المسيرى خالد عزب ٣٦٦

الباب الرابع

شهادات ذاتية وموضوعية

- تحية للمسيرى : مقالة نقدية .. لا ذاتية ولا موضوعية! أسامة القفاش ٣٧٧
- «المثقف» إذ يُلحظ الروابط بين الأشياء جلال أمين ٣٨٢
- التعبُ المُتعب .. بحثاً عن الكمال! حلمى التونى ٣٨٤
- محطّم أسطورة المؤامرة! محمد بن عبد العزيز بن حمد العيسى ٣٨٦
- الهدّهد : صورة شخصية! خيرى شلبى ٣٩٠
- عندما فتح «هابو» عيوننا على الثقافة المصرية والإسلامية! ديفيد وايمر ٣٩٩
- صورة للمفكر فى اختلافه سعد البازعى ٤٠١
- المفكرُ الفارس سعيد خالد الحسن ٤٠٦
- الرجلُ الظاهرة! طه جابر العلوانى ٤١٥
- صديقى العبرى! عادل حسين ٤٢٣
- وقفاتٌ وذكرياتٌ! عزام التميمي ٤٢٦
- المجاهد على جبهتى الصهيونية والعلمانية! فهمى هويدى ٤٤٠
- حين تُشمر الهزيمة ثماراً إيجابية! كامل زهيرى ٤٤٢

٤٤٤	الدَّابُّ الواعي!	محمد سليم العوا
٤٤٨	الموسوعية المركَّبة	محمد عبد الحليم إبراهيم
٤٥٠	الريادة الفكرية والإنسانية	محمد مورو
٤٥٣	فضاءٌ من البراءة والنقاء وبكارة المشاعر!	محمود محمد رحى
٤٥٦	أميرة فى قلبه!	نعيمة فاضل عبدلاوى
٤٥٩	الإنسان المقاوم!	هانى مندى
٤٦١	علاقة إنسانية حميمة: مشاهدٌ ذاتية	هبة رؤوف عزت
٤٦٧	الظواهر المسيرية: الفكر الإنسان!	حازم سالم
٤٧٠	القصاصه لا تزال فى جيبى!	فتحى أبو رفيعه
٤٧٤	الأمل والتفاؤل .. دواء!	تقوى بدر
٤٧٦	واحد من سلالة العماليق	أحمد عبد الرحيم
٤٨٠	المسيرى نموذجاً جديداً للمفكر الإسلامى	أبو العلا ماضى
٤٨٣	سيرةٌ علمية مختصرة	
٤٩٣	قائمة المشاركين	

رقم الإيداع ٢٠٠٤/١٠٤١٢

الترقيم الدولي 1 - 1096 - 09 - 977 I.S.B.N.

مطابع الشروق

القاهرة: ٨: شارع سيويه المصري - ت ٤٠٢٣٩٩ - فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت: ص.ب ٨١٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٢ - فاكس: ٨١٧٧٦٥ (٠١)

في عالم عبد الوهاب المسيري

حوار نقدي حضاري

المجلد الثاني :

■ هذا الكتاب «كتاب حوارى نقدي حضارى»، يسعى إلى تأسيس تقاليد للحوار الفكرى فى ثقافتنا العربية المعاصرة، التى منيت فى العقود الأخيرة بآفة الصوت الواحد والرأى الواحد. ويتكون الكتاب من مجلدين أولهما يحمل العنوان التالى: «الإطار النظرى والموسوعة»، يتناول الباب الأول منه الإطار النظرى والرؤية العامة، وفيه دراسات تحليلية نقدية للرؤية الفلسفية والنماذج المعرفية التفسيرية التى يقدمها المسيرى. أما الباب الثانى فيتناول الحلولية الكمونية والعلمانية الشاملة والجماعات الوظيفية. وتدور دراسات القسم الثالث حول القضايا المتخصصة فى الموسوعة، الفكر الصهيونى، التاريخ، اللغة، المصطلح، البنية والمنهج، الشخصية اليهودية. ويلى ذلك المجلد الثانى «دراسات وشهادات»، ويتناول الباب الأول منه النموذج الانتفاضى وتدور دراسات الباب الثانى حول إشكالية التحيز والخطاب الإسلامى الجديد. أما الباب الثالث فيتناول الأدب والفن. ويتضمن الفصل الرابع والأخير مجموعة شهادات عن المسيرى بأقلام عدد من زملائه وأصدقائه وتلاميذه بغير أن يوضع لها ترتيب معين.

■ والمشاركون فى العمل وجوه بارزة فى الحياة الثقافية المصرية والعربية وبعض وزملاء المسيرى فى الغرب، وعدد من التلاميذ والمريدين يمثلون مختلف التخصص الأدب الإنجليزى، والنقد الأدبى، والتاريخ، والآثار، والفلسفة، والاقتصاد، والسياه ونقاد، أطباء وفنانون تشكيليون، وروائيون، ونقاد سينمائيون، ومحللون صحفيون، وأساتذة جامعات ومفكرون بارزون، من مصر، وهم الغالبية، ومن المغرب ولبنان، والأردن والعراق والسعودية وتونس وباكستان والمملكة المتحدة. والجميع يؤمن بدور وقيمة الذى قدمه المسيرى فى تأسيس وعى وحضارى عربى بمشكلاتنا وعلاقتنا بالغرب ومواجهتنا للصهيونية.